SRI VENKATESWARA UNIVERSITY

ORIENTAL JOURNAL

TIRUPATI

EDITOR

Dr. D. SRIDHARA BABU

Director-in-Charge

S. V. U. Oriental Research Institute, Tirupati

ASSOCIATE EDITORS

Dr. K. J. Krishna Moorthy

Sri. V. Venkataramana Reddy

Dr. S. R. Matha

Vol. XXVI

January-December, 1983

Parts 1—2

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY

ORIENTAL JOURNAL

TIRUPATI

EDITOR

Dr. D. SRIDHARA BABU

Director-in-Charge

S. V. U. Oriental Research Institute, Tirupati

ASSOCIATE EDITORS

Dr. K. J. Krishna Moorthy

Sri. V. Venkataramana Reddy

Dr. S. R. Matha

Vol. XXVI

January-December, 1983

Parts 1—2

Copies : 400
1990

For copies please write to :
The Librarian,
Sri Venkateswara University,
Tirupati-517 502,
India.

Printed by :
BHAGYAM QUALITY PRINTERS
48-B, Ramanuja Iyer Street,
Madras-600 021.

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE

RESEARCH STAFF

(All the Members of the Research Staff contribute to the successful bringing out of the Oriental Journal published on behalf of the Institute. So, we are printing the names of all the Research Staff which include the members of the editorial board and other research staff with their designations as a token of their cooperative efforts.)

1. Dr. D. Sridhara Babu, Director-in-Charge
2. Dr. K. J. Krishna Moorthy, Reader in Telugu
3. Sri V. Venkataramana Reddy, Lecturer in Sanskrit
4. Dr. S. R. Matha, Curator-cum-Librarian
5. Sri M. Prabhakara Rao, Research Assistant in Telugu
6. Sri T. Ananthanarayana, Research Assistant in Sanskrit
7. Sri K. Anand, Research Assistant in Telugu
8. Dr. D. Prahlada Naidu, Research Assistant in Sanskrit
9. Dr. E. Chandramouli, Research Assistant in Telugu
10. Sri K. Srinathan, Research Assistant (on consolidate pay).

PREFACE

It is a great pleasure to write the following lines as the Director-in-charge of the Sri Venkateswara University Oriental Research Institute and Editor of the Oriental Journal of our Institute. This XXVI volume of the Journal contains many articles of high research value.

I express my deep gratitude to the contributors of our Journal.

My sincere thanks are accorded to the research staff of Sri Venkateswara University Oriental Research Institute for their friendly cooperation in shaping this volume. We try seriously to uptodate the Journal. But, still it is lagging behind because of inevitable reasons of many kinds. In spite of this, we hope that we overcome many difficulties and our good intention to regularise the Journal will be successful in this regard.

I also thank the Vice-Chancellor, the Registrar and other officials of Sri Venkateswara University for helping in many ways.

I also thank Sri C. Veerabrahmmam, Proprietor, Bhagyam Quality Printers, Madras and his Press colleagues for printing this volume of the Journal.

D. SRIDHARA BABU
Editor & Director-in-charge
S. V. University Oriental Research Institute
ṬIRUPATI

CONTENTS

Page

Alphabetical Index of Articles and Contributors
S. V. U. O. Journal Volumes XI to XXV — i

ENGLISH

1. Big Bang of Modern Cosmology Visualised in the Rigvedic Scripture (I)
   —*Dr. Vishnu Kant Varma* — 1

2. A Novel Concept of Mokṣa by Bhāsarvajña
   —*Dr. T. K. Narayanan* — 11

3. A Historical Study of Mahiṣaśataka of Vāñcheśvara
   —*Dr. W. Prahlada Naidu* — 23

4. Śleṣa or Paronomasia and Mallinātha
   —*Sri N. C. V. Narasimhacharya* — 31

5. A Comparative Study of the Social Customs of Bengal and Mithilā as recorded in the Works of Raghunandana and Vācaspatimiśra
   —*Dr. Bani Chakravorty* — 51

6. Epigraphical References to Buddha in Andhra Pradesh
   —*Dr. S. S. Ramachandra Murthy* — 59

7. Saṭi - Memorials in Andhra Pradesh
   —*Sri Ramireddi Chandrasekhara Reddy* — 67

8. The Guilds in Ancient India
   —*Sri P. Chenna Reddy* — 77

9. The Mukkaṇṭiśvara Temple at Kalavaguṇṭa
   – *Sri P. Neerajakshulu Naidu* — 87

10. A Later Coḷa Temple at Guṇḍlūru near Nandalur
   —*Dr. A. Gurumurthy* — 99

Page

SANSKRIT

1. *Jñānamālā* of Nāgara Nārāyaṇa - a commentary on the Kauṣītaki-Upaniṣad

—Dr. S. R. Matha 1

TELUGU

1. హరిహరనాథ తత్త్వం - ఆంధ్ర సాహిత్య విమర్శకులు-II

—Sri M. Prabhakara Rao 1

2. అముద్రిత 'హాస్య శుభలేఖ'-పరిశీలన

—Dr. E. Chandramouli 31

3. 19వ శతాబ్దపు శైవకవిశేఖరుడు - అమలాపురపు సన్న్యాసయ్య

—Dr. K. J. Krishnamoorthy 35

4. భారత కథలలో 'కడబలి రాముని' వృత్తాంతం

—Dr. K. Anandan 43

ALPHABETICAL INDEX OF ARTICLES AND CONTRIBUTORS S.V.U.O. JOURNAL VOLUMES XI TO XXV (NUMBERS IN THE BRACKETS REFER TO THE SERIAL No. IN THE INDEX OF CONTRIBUTORS

ENGLISH ARTICLES

1. The Ācāracandrikā, a Little Known Nibandha of Śrīnātha Ācarya Cūḍāmaṇi XI, 21-25 (14)
2. Advaita, XVI, 19-24 (114)
3. Ahalyā's Episode - Its Different Versions XVII, 1-13 (39)
4. The Āḻvār's Concept of Salvation, XX, 53-60 (50)
5. Āndhra's Polity, XVI, 85-94 (32)
6. Architecture of Medieval Deccan as a Source of History. XXIV, 103-119 (86)
7. Are Ānandānubhava and Gaṅgāpuri Bhaṭṭāraka Identical, XV, Part 1, 21-31 (92)
8. Āyurveda, XVI, 55-65 (89)
9. Basic Concept of Surya and Savitṛ in the Ṛgveda, XXIV, 5-10 (11)
10. Bhāratīya Vṛttam, XV, Part I, 71-72 (119)
11. Bhartṛhari on Viśeṣaṇānām Cajāteḥ of Paṇini, XV, Part I, 49-62 (59)
12. Bhaṭṭoji Dīkṣita and Koṇḍubhaṭṭa on the Primary Denotation, XV, Part I, 87-98 (59)
13. The Brahma Kuṇḍi, XI, 9-19 (125)
14. Brāhmi Inscription - from Allūru, XX, 75-89 (88)
15. Catalogue of Manuscripts, XXIV, 120 (50) (51)
16. The Caption Kumārasambhava given by Kālidāsa to his Poem, XXIV, 1-4 (90)
17. Certain Aspects of Caste System Among the Southern Tamils at the Beginning of Modern Times, XII, 89-92 (72)

18. Characteristic Activities of Indra, XIV, Part I, 1-8 (36)

19. The Characteristics of the Vijayanagara Paintings, XXI, 39-48 (65)

20. Check-list of Sanskrit Medical Manuscript in India, XV, Part II, 145 (76)

21. Chemistry (Rasāyana Śāstra), XIV, 67-69 (40)

22. A Chronology of the Āḷvar, XXIII, 23-49 (8)

23. Citations from the Kauṭilya Arthaśāstra in the Commentaries of Mallināthа, XIX, 15-21 (54)

24. Collin Mackenzie ; A Dynamic Indianist (One Plate) XIX, 75-84 (102)

25. Comparative Study of the Social Customs of Bengal and Mithila as Recorded in the Works of Raghunandana and Vācaspati Miśra, XVII, 45-51 (14)

26. The Concept of Freedom, XXI, and XXII, 75-88 (15)

27. The Concept of Jīva in Jainism - Some Observations, XIX, 45-52 (38)

28. The Concept of Nām in the Ādi Granth, XXV, 83-98 (73)

29. Confused Claim Regarding Higher Social Status, XIX, 61-74 (100)

30. The Contribution of South India to Sanskrit Literature with Special Reference to Karṇāṭaka, XX, 13-34 (41)

31. Convertibility of Surds and Sonants - More Evidence, XXI & XXII, 155-156 (43)

32. The Curse of Kāmadhenu, XI, 79-80 (115)

33. Date of Bhāmaha - the Author of Rasikarasāyaṇa, XI, 75-77 (42)

34. The Dattakacandrikā and Pūrvamīmāṁsā, XXI & XXII, 61-68 (54)

35. Dharmaśāstra, XVI, 1-8 (29)

36. Dhvani and Rasa, XV, Part I, 1-10 (41)

37. Dhvanyāloka, XX, 124 (76)

38. Ellora Plates of Dantidurga, XV, Part I, 33-42 (84)

39. Essays in Sanskrit Criticism, XX 125 (76)

40. Evidence for Plus Juncture in Old Indo-Aryan, XII, 1-11 (3)

41. Evolution of the Nyāya - Vaiśeṣika Categoriology, Vol. I, Early Nyāya Vaiśeṣika Categoriology, XIX, 32-35 (88)

42. Figures in the Dhammapada, XXIII, 71-78 (50)

43. Forms of Philosophical Literature and Vīraśaiva Works, XXI & XXII, 99-107 (34)

44. A Further Note on Bhartṛmitra, the Mīmāṁsaka, XIX, 11-13 (18)

45. Gangaridai, XXI & XXII, 31-41 (100)

46. Gītasītāvallabham of Siṭikaṇṭa Kaviuttama - A Study, XXIV, 49-52 (13)

47. Glimpses of Pāṭaliputra in the Gupta Age, XV, Part I, 17-20 (28)

48. The Golaki Maṭha at Mandadam, XXIV, 87-90 (107)

49. Guṇṭupalle Inscription of Sirisada (Two Plates) XIX, 53-60 (88)

50. Harihara and his contribution to Kannada Literature, XII, 59-67 (30)

51. Hindu Rituals in Madurai Country of Medieval Age XX, 69-73 (93)

52. Hydrological Science in Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā (Three Plates), XIX, 109-129 (68)

53. Identification of Kuntaleśvara, XXI & XXII, 169-78 (52)

54. The Idea of Sādhāraṇīkaraṇa, XVIII, 33-44 (41)

55. Imprecatory Passages in Telugu Inscriptions, XXV, 53-60 (19)

56. India's Name in Early Foreign Sources, XVIII, 9-19 (9)

57. Indigo Trade in the Seventeenth Century, XXIV, 53-58 (67)

58. Influence of Sanskrit on Tamil Literature, XII, 69-73 (119)

59. Influence of Telugu on Sanskrit, XVII, 53-56 (108)

60. Intercaste Marriages in Ancient India in the Light of Kathāsaritsāgara, XXIII, 9-14 (4)

61. Itikaraṇa in the Ṛk-Padapāṭha, XIII, 1-10 (55)

62. Iyarpa and Tirumurais, XV, Part II, 119-128 (110)

63 Kākatālīya - A Grammatical Analysis by Bhartṛhari, XVII, 93-99 (53)

64. Kālidāsa on Poetry, XXV, 7-12 (16)

65. Kāraka - A Brief Study, XXI & XXII, 141-153 (45)

66. Kāval System and the Poligar Chieftains, XXIV, 81-86 (101)

67. Kriyākairavacandrikā, XX, 126-128, (119)

68. The Kṛṣṇagīti of Somanātha Miśra – A Study, XX, 9-12 (13)

69. Kṛṣṇa in Hindu Literature, XII, 45-49 (99)

70. Lakkanna Daṇḍanāyaka, XVII, 127-129 (105)

71. Main Trends in the Evolution of Coḷa Architecture, XXIV, 22-34 (106)

72. Mallinātha's Interpretation of the Manu - Smṛti, V, 83, XXV, 13-16 (54)

73. Manuscripts - A Source for the Study of Cultural History of India, XXIV, 91-97 (109)

74. A Marathi Inscription from Kunkali, XXI & XXII, 27-29 (17)

75. Marwar's Contribution to Sanskrit Literature, XXV, 61-66 (75)

76. Max-Müller-His Views on Language and the Science of Language, XVIII, 93-98 (62)

77. Medhātithi on Manu IX, 256, XXI & XXII, 57-59 (46)

78. Medical Lore – A Few References in Medieval Sanskrit Literature, XIV, Part I, 27-32 (76)

79. The Metaphysics of Advaita Under a Modern Perspective, XXI & XXII, 69-74 (7)

80. The Methodology of Decipherment of the Indus Script, XXI & XXII, 7-17 (81)

81. Military System of the Paramāras (C 800-1500 A.D.), XXV, 99-116 (82)

82. Moments of Tolerance in Andhra History, XXIV, 11-22 (102)

83. Mountains and Rivers of South India as Provided in the Skanda-Purāṇa, XVII, 79-92 (116)

84. Mullaivananāthaswamin Temple at Tirukkarugāvur (Five Plates), XXIV, 85-100 (47)

85. Murder in the Dharma Śāstra, XV, Part II, 111-118 (79)

86. Nālāyiram and the Tirumurais - A Bird's Eye Comparative View, XIV, Part II, 77-81 (110)

87. Nativity of Bhaṭṭojidīkṣita, XXIII, 51-54 (76)

88. Nature of Perception in Sānkhya Yoga, XXIV, 59-76 (97)

89. Nature Poetry in the Ālvars, XI, 57-65 (110)

90. Nāṭya Śāstra on Regional Language and Varieties, XXV, 25-31 (69)

91. A New Theory about the Life and Date of Kālidāsa Examined, XIX, 23-34 (52)

92. The Non-Inherent Casuality and Special Qualities of the Soul, XI, 5-8 (58)

93. A Note on Andhra Painters, XVII, 123-125 (80)

94. A Note on Bhartṛmitra, the Mīmāmsaka, XVII, 131-132 (18)

95. A Note on the Authorship of the Alankāra Nikaṣa, XXIII, 67-69 (49) (56)

96. A Note on the Date of Vedānta Deśika, XII, 86 87 (27)

97 A Note on the Ekaśeṣa, XIV, Part II, 83-98 (59)

98. A Note on the Iva-Samāsa, XIV, Part I, 47-52 (59)

99. A Note on the Kaca Problem of Gupta History, XIII, 75-79 (4)

100. A Note on the Mālga Plates of Sāmanta Indrarāja, XXI & XXII, 19-25 (2)

101. A Note on Vedārthasamgraha, XX, 35-40 (23)

102. Object - Philosophical and Grammatical - in Sanskrit Tradition, XII, 39-44 (98)

103. On Śūlapāni - The Interpreter of the Yājñavalkya Smṛti, XVII, 113-121 (54)

104. On the Authorship of Yajñaphalanāṭaka, XII, 31-38 (20)

105 On the Brahman in Buddhist Literature, XVIII, 1-8, (33)

106. On the Speech Sound Yama, XI, 27-41 (120)

107. On the Uṇādisūtra - Mithune Maṇiḥ, XVIII, 45-50 (120)

108. Order of Enumeration of the Vaiśeṣika Categories, XV, Part II, 129-135 (103)

109. Our Indologist-Mānavalli Ramakrishna Kavi, XV, Part II, 141-143 (6)

110. Sir Ramakrishna Gopal Bhandarkar-Doyen Indologist of India, XI, 82-84 (10)

111. Outline of General Phonetics, XIV, Part II, 99-100 (83)

112. The Outlook on Sanskrit Grammar, XXI & XXII, 109-127 (120)

113 Palm Leaf and Paper Illustrated Manuscripts of India and Southeast Asia, XXIII, 97-98 (50)

114. Pañcaśikha, XVII, 15-21 (92)

115. Pāṇini III, iv 10 and the Vedic Facts, XIX, 5-9 (12)

116. Pāṇinīyamatadarpaṇa - A Forgetten Work on Grammar, XIV, Part II, 61 76 (114)

117. Pariṇāma or the Commutation and Mallinātha, XXV, 33-42 (57)

118. The Peculiar Concept of Sighrocca in Hindu Astronomy, XIV, Part II, 53-60 (7)

119. Philosophy of Sanskrit Grammar, XVII, 37-54 (59)

120. Plurality - Philosophical and Grammatical - in Sanskrit Tradition, XI, 1-4 (98)

121. The Portrait of Manthara, XIX, 35-44 (8)

122. The Possibility and Purpose of Avatarhood (A Comparative Study with Reference to the Incarnation of Fish), 67-73 (26)

123. Prakṛti and Puruṣa in Sāmkhyakārika, XII, 51-57 (95)

124. Principal Sentiment in the Uttararāmacarita, XIII, 51-64 (79)

125. The Probable Sources of Deviations from Vālmiki in Bhāsa's Pratimānāṭaka, XV, Part II, 73-80 (20)

126. Public Health Engineering in Varāhamihira's Bṛhatsaṁhita, XXIII, 91-96 (68)

127. Purpose - Philosophical and Grammatical in Indian-Tradition XV, Part I, 11-15 (98)

128. Rājarāja I amd Jaṭācoda Bhīma, XXIII, 1-7 (88)

129. Rāmarāya on Tat Tvamasi, XX, 47-51 (21)

130. Rasiko Naṭaḥ, XV, Part I, 43-48 (76)

131. The Rate of Interest during the Coḷa Period As Revealed in the Inscriptions of Srikālahasti, XXV, 67-70 (37)

132. Reverances to God in the Jaivansh, XV, Part I, 63-67 (75)

133. The Rhyme in Sanskrit Literature, XVII, 35-43 (5)

134. The Role of Rāyalasīma in the Empire of Vijayanagar, XIV, Part I, 33-45 (125)

135. Royal Patrons, XVI, 109-117 (121)

136. The Rukmiṇīpariṇaya of Bellamkoṇḍa Rāma Rāya Kavi, XXIII, 15-21 (21)

137. Śabdabodha and Theories of Verbal Denotations, XVIII, 21-32 (31)

138. Śabda Niśśabda in Śunyasampādane, XIII, 37-44 (34)

139. Śaiva Philosophy, XVI, 9-17 (20)

140. Sanskrit - Essentials of Grammar and Language, XIX, 136-37 (59)

141. Śāstradīpikā of Pārthasārathi Miśra with the Prabhā of Tatsatvaidyanātha, XX, 128-134 (119)

142. Science in Vedas, XIX, 101-107, XX, 103-110, XXIII, 79-89 (24)

143. Siddheśvara Temple at Terāla, XX, 91-93 (61)

144. Significance of Terminology of Chapter Divisions in Sanskrit Tradition XXIV, 77-80 (77)

145. Śivarāma, the Commentator of the Deśakumāracarita, XV, Part II, 1 7-139 (63)

146. Social and Economic Structure in Āndhradeśa in the Reḍḍi Age, XVIII, 51-72 (125)

147. Social Life in Minor Sanskrit Dramas, XXV, 17-24 (123)

148 Social Science Documentation Centre, XXV, 43-52 (1)

149. Some Aspects of Buddhism, XXI & XXII, 89-98 (38)

150. Some Remarks about the Construction of the Temple According to Marīci-Saṁhitā, XXI & XXII, 43-50 (22)

151. Some Telugu Place Names of Historical Importance, XX, 95-101 (74)

152. Some Thoughts on Ancient Indian Poetics, XII, 13-18 (113)

153. Some Thoughts on the Indus Culture......the Need for an Anthropological Approach, XXI & XXII, 1-6 (87)

154. Some More Notices about Citsukha, XVIII, 73-79 (91)

155. The South Indian Contributions in Art and Architecture, XIII, 45-50 (112)

156. Sun-worship in Andhra Pradesh, XX, 61 67 (48)

157. Śravyakāvya, XVI, 119-125 (108)

158. Śrīpraśnasaṁhitā, XV, Part I, 69-72 (119)

159. Śrī Śankarācārya's Life in the Light of Vyāsācala's Śankaravijayam, XIII, 27-36 (111)

160. Śrīvatsalāñcana: The Source of Inspiration to Jagannātha Paṇḍita, XX, 1-8 (76)

161. The Tamil Society of the Sangam Age, XVII, 101-112 (64)

162. Temple Architecture, XVI, 71-84 (78)

163. Temple of Rājendracoḷa I, XXI & XXII, 51-56 (85)

164. Terminological Studies of Selected Plant Names of the Kṛṣiparāśara, XX, 111-119 (25)

165 Theft in Dharmaśāstra, XVII, 23-33 (16)

166. Thoughts on Śrīnivāsa Dīkṣita's Śrīviśiṣṭādvaita Bhāṣya on the Brahmasūtras, XX, 41-46 (102)

167. Trade and Commerce, XVI, 95-108 (125)

168. The Tradition of Dedication in Telugu, XV, Part II, 99-109 (39)

169. Treatment of the Schools of Religion and Philosophy in the Maṇimekhalai, XIV, Part I, 9-26 (119)

170. Tribes of Ancient India, XXI & XXII, 179-181 (100)

171. The Two Sects in South Indian Vaiṣṇavism, XVII, 57-70 (110)

172. Two Versions of the Ekasamjñādhikāra, XII, 75-83 (59)

173. Upaniṣadonme Kāvyatattva, XIX, 131 (96)

174. The Vaiśyas and other Trading Communities in Early and Medieval Andhra (A Study Based on Inscriptions) XXV, 71-78 (44)

175. Valmiki Rāmāyaṇa on Royal Duties, XXI & XXII, 165-167 (122)

176. Vālmiki's Concept of Poetry, XXV, 1-6 (66)

177. Value of Weeping in Spiritual Life, XXIV, 35-38 (110)

178. J.A.B. Van Buitenen and Dr. Robert Lester on Ramanuja XIII, 11-19 (70)

179. Vāsavadatta: The Most Popular and Multi Dimensional Heroine in Sanskrit Drama, XXIII, 55-66 (94)

180. Vaśiṣtha in the Vedic Aucillaries XV, Part II, 81-86 (117)

181. Vākyārtha and Kāvyārtha in Indian Poeties, XXI & XXII, 157-163 (41)

182. Vedāntadeśika and Simhabhūpāla, XVII, 71-77 (104)

183. Vijayanagara Temples at Śrīśailam, XVIII, 86-92 (35)

184. Vijñāneśvara and Nīlakaṇṭha as the Interpreters of the Yājñāvalkya Smṛti, XII, 19-29 (54)

185. Vīra Narasingadeva - Yādavarāya - A Little Known Cola Feudatory of Chittor District XXIV, 99-102 (37)

186. Vīraśaiva Movement, XI, 43-46 (124)

187. Vīraśaivism as Evolved from Śaivasiddhānta, XIII, 21-25 (20)

188. Viṣṇu Cult in Ancient Tamil Literature, XIII, 63-74 (110)

189. Viṣṇusahaśranāmastotra, XX, 123 (71)

190. Viṣṇu, the Author of the Pañcikā Commentary on the Anargharāghava - His Identity with Pūrṇasarasvatī, XVIII, 80-85 (118)

191. Vyākaraṇa, XVI, 25-35 (76)

192. Water Quality in Bhāvamiśraś Bhāvaprakāśa, XX, 121-22 (88)

193. Yāska as Quoted by Sāyanācārya, XXI & XXII, 129-139 (60)

194. Yāska's Nirukta and Uṇādisūiras, XIV, 1-4 (60)

195. The Yogavāśiṣṭha and the Rāmāyaṇa, XI, 47-55 (36)

ALPHABETICAL INDEX OF THE CONTRIBUTORS OF S.V.U.O. JOURNAL VOLUMES XI TO XXV

ENGLISH ARTICLES

1. Agarwal, S.P. 148
2. Ajay Mitra Sastri, 100
3. Anantanarayana, H.S. 40
4. Aparna Chattopadyaya, 60, 99
5. Arati Mitra, 133
6. Appa Rao, P.S.R. 109
7. Arka Somayaji, D. 79, 118
8. Arunachalam, M. 22, 121
9. Asko Parpola, 56
10. Atgur, R.R. 110
11. Ayodhya Chandra Dass, 9
12. Balasubramanyam, M.D. 115
13. Banamalirath, 46, 68
14. Bali Chakravarthy, 1, 25
15. Barlingay, S.S. 26
16. Betai, R.S. 64, 165
17. Bhadri, K M. 74
18. Biswanath Bhattacharya, 44, 94
19. Chalapathy, G. 55
20. Chenna Reddy, J. 104, 125, 139, 187
21. Datta, K.S.R. 129, 136
22. Gerard Cholas, 150
23. Gita Jenwar, 101
24. Goyal, S.G. 142
25. Gyula Wojtilla, 164
26. Hanumanthulu, I. 122
27. Hari Rao, V.N. 96
28. Jagannath Agarwal, 47
29. Jatavallabhula Purushotham, 36
30. Javuli, B.C. 50

31. Joshi, S.D. 137
32. Kamalanathan, K. 5
33. Kamalesvara Bhattacharya, 105
34. Kambi, V.S. 43, 138
35. Kameswara Rao, V. 183
36. Kapadia, B.N. 18, 195
37. Kirankranth Choudary, D. 131, 185
38. Kishan, B V. 27, 149
39. Kodandaramaiah, T. 3, 168
40. Krishnamurthy, J.V.G. 21
41. Krishnamurthy, K. 30, 36, 54, 181
42. Krishna Bhat, H. 33
43. Krishnan, K G. 31
44. Krishna Reddy, N. 174
45. Kutumba Rao, B. 65
46. Mahendale, M.A. 77
47. Mahalingam, T.V. 84
48. Mangalam, S.J. 156
49. Marulasiddaiah, G. 95
50. Matha, S.R. 4, 15, 42, 113
51. Menon, M.S. 15
52. Mirashi, V.V. 53, 91
53. Mithilesh Chaturvedi, 63
54. Moghe, S.G. 23, 34, 72, 103, 184
55. Motilal Rastoji, 61
56. Nagaraja Rao, H.V. 95
57. Narasimhacharya, N.C.V. 117
58. Narayana Misra, 92
59. Narayana Moorthy, M.S. 11, 12, 97, 98, 119, 140, 172
60. Nomita Dutt, 193, 194
61. Padmanabha Sastri, C.A. 143
62. Palsule, G.B. 76
63. Paradkan, M D. 145
64. Perumal, V. 161
65. Poornachand, C. 19

66. Prahlada Naidu, W. 176
67. Pramod Sangar, 57
68. Prasad, E.A.V. 52, 126
69. Raghavacharya, K.V. 90
70. Raghavachari, S.S. 178
71. Raghunathacharyulu, S B. 189
72. Rajayyan, K. 17
73. Raj Kumar Arora, 28
74. Ramachandra Murthy, S.S. 151
75. Ramadutt Sharma, 75, 132
76. Rama Murthy, K.S 20, 37, 39, 78, 87, 130, 160, 191
77. Ramana, M.V. 144
78. Rama Rao, M. *162
79. Ramesh Sundarji, Betai, 85, 124
80. Ramgopal, H.V. 93
81. Rao, S.R. 80
82. Ravindra Kumar Sharma, 81
83. Reddy, G.N. 111
84. Sri Sadhu Ram, 38
85. Sampath, M.D. 163
86. Sanjivadev, 6
87. Sankalia, H.D. 153
88. Sankara Narayanan, S. 14, 41, 49, 128, 192
89. Sankara Sastry, V. 8
90. Sarma, K.V. 16
91. Sarma, V.A. 154
92. Satyanarayana, D. 7, 114
93. Selvin Kumar, S. 51
94. Sharma, D.D. 179
95. Sastri, A D. 123
96. Shankar Bhatta, V. 173
97. Shiv Kumar, 88
98. Siddeswar Varma, 102, 120, 127
99. Singh, V.P. 69
100. Sircar, D.C. 29, 45, 170

101. Sobhanan, B. 66
102. Sridhara Babu, D. 24, 82, 166
103. Srinarayana Misra, 108
104. Srinivasan, K.N. 182
105. Srinivasa Rao, B.V. 70
106. Sripathi Naidu, S. 71
107. Sriramachandra Murthy, V. 48
108. Sriramamurthy, P. 157, 59
109. Srivastava, P. 73
110. Subbu Reddiar, N. 4, 62, 86, 89, 171, 177, 188
111. Subramania Sastri, N. 159
112. Sukla, D.N. 155
113. Sukla Chitra, P. 152
114. Swaminathan, V. 2, 116
115. Tatacharya, D.T. 32
116. Umakantha Thakur, 83
117. Umesh Chandra Sharma, 180
118. Unithiri, N.V.P. 190
119. Varadachari, V. 10, 58, 67, 141, 158, 169
120 Venkata Subramonia Iyer, 106, 107, 112
121. Venkatavadhani, D. 135
122. Venkateswaran, C.S. 175
123. Venkateswar Rao, K.V. 147
124. Wedgyar, S.S. 186
125. Yasoda Devi, V. 13, 134, 146, 167

ALPHABETICAL INDEX OF SANSKRIT ARTICLES

1. Advaita vāde, Adhyāsaḥ tanmūlo vyavahārasca, XXI-XXII, 11-18 ; (10)
2. Alaṅkāra śāstre Vyākaraṇaśya prabhāvah, XXIV, 9-14 ; (3)
3. Anvitābhidhānavādi Nirnayaḥ, XVIII, 1-4 ; (6)
4. Api Mīmāṃsakā Manovaibhava Vādinaḥ ? XX, 33-39 ; (8)
5. Aśvapratigrahestyadhikaraṇe Kācana Cinta, XXI-XXII, 1-10 ; (13)
6. Avyayībhāva Parīkṣā, XVII, 1-21 ; (5)
7. Bhāratīya darśane Ātmatattvam, XIV P 1, 11-20 ; (11)
8. Bhāravi praṇite Kirātārjunīye Kāryāvasthā Yojanā, XVII, 23-26 ; (18)
9. Daṇdi Katha, XIII, 33-36 ; (2)
10. Dinnāgokta Hetvābhāsa Vimarśaḥ, XIX, 35-47 ; (8)
11. Gītāyāmalaṅkāraḥ, XIV, P 2, 21-25 ; (5)
12. Īśvarāvadaḥ, XV P 1, 1-5 ; (1)
13. Katham Vyutpattirvaktavyā ? XVI P1, 7-18 ; (51)
14. Kālidāsa Kāvyeṣu Visvakatyana bhāvana, XI, 7-13 ; (17)
15. Kālidāsīyam tatavādya vādana naipuṇyam, XXIV, 15-20 : (18)
16. Kāraṇatrayavibhava Vimarśaḥ, XII, 13-20 ; (9)
17. Kirātārjunīye Nirvahaṇasandhyaṅga Vivecanam, XVIII, 5-14 ; (18)
18. Mallināthaśya Mīmāṃsā śāstra pāṇdityam, XXI-XXII, 75-83 ; (8)
19. Naiyāyika rītyā Bhāṭṭamīmāṃsaka rītyā ca karmatva pariṣkāraḥ dvitīyārthasca, XXI-XXII, 25-33 ; (9)
20. Nayavīthi Vimarśaḥ, XXIV, 1-8 ; (8)
21. Nihata sahacarityāderarthaḥ, XIV, P 2, 27-29 ; (6)
22. Nikaṣopalaḥ, XIX, 23-33 ; (7)

23. Nyāya darśane Vārthikatātparya ṭīkayormatabhedaḥ, XI, 1-6 ; (4)

24. Parijñāna jijñāsā, XII, 1-12 ; (19)

25. Pramālakṣaṇavādaḥ, XIX, 1-21 ; (9)

26. Prāmāṇyavādasya Tulanātmaka dṛṣṭyā vicāraḥ, 1-31 ; (9)

27. Sandarbha Suddhiḥ, XIV P1, 1-10 ; (7)

28. Sandarbha Suddhiḥ, XXI-XXII, 35-56 ; (7)

29. Sītā Rāvaṇa Śaṃvādhajhari, XIII, 1-27 ; (5)

30. Śrīkhaṇḍadeva - Śrīgadādhara granthayoritaretaraparicayaḥ, XXI-XXII, 19-24 ; (16)

31. Śrīmadbhāgavadgītāyāṃ dvividho Yogaḥ, XI, 15-19 ; (11)

32. Śrīmad Vālmīkirāmāyaṇāvatāraḥ - eko nūtno Vimarśaḥ, XXI-XXII, 57-74 ; (12)

33. Śrī Yāmalāṣṭaka tantram, XIX, 49-57 ; (14)

34. Udayanasya paravarti sāhitye nyāyānumateśvaravāda carcā, XIII, 29-31 ; (4)

35. Uṇādi prakaraṇam Pāṇiniya Vyākaraṇaṃ ca, XV, P2, 19-30 ; (9)

36. Vākya parisīlanam, XXV, 1-7 ; (15)

BOOKS REVIEWED

37. Nāgeśabhattakṛtah Paribhāṣenduśekharaḥ Durgākhya saṃskṛta Vyākhyāya Hindi bhāṣyena ca samupetah-ed. Dr. Harshanatha Misra, XX, 134-135 ; (9)

SANSKRIT AUTHORS INDEX

1. Achyuta Potuval, Sri K., 12
2. Biswanath Bhattachrya, Dr. 9
3. Gayatridevi, Dr. K. 2
4. Kishornath Jha, Dr. 23, 34
5. Krishnaswamy Iyengar, Dr. V. 6, 11, 13, 29
6. Nambudiri, Sri V.G. 3, 21
7. Narasimhacharya, Sri N.C.V , 22, 27, 28
8. Raghunathacharya, Dr. S.B., 4, 10, 18, 20
9. Ramanujatatacharya, Dr. N.S. 16, 19, 25, 26, 35, 37
10. Rama Sastry, Sri Vidvan, R., 1
11. Ramesh Sundarji, Dr. Betay, 7, 31
12. Sankaranarayanan, Dr. S., 32
13. Sivaramakrishna Sastry, Sri K.A., 5
14. Srinivasa Varadan, Sri K. 33
15. Subrhamanyam, Sri Korada. 36
16. Subrahmanya Sastry, Sri Panditaraja, V., 30
17. Suryanarayana Sastry, Sri Khandavilli, 14
18. Sushama, Dr. Kulasreshtha, 8, 15, 17
19. Tatacharya, Sri D.T. 24

ALPHABETICAL INDEX OF TELUGU ARTICLES

1. Advaita vedānta siddhānta tattvamu, XII, 13-20 ; (7)
2. Amudrita 'Kalividambana śatakamu' - Pariśīlana, XXV, 17-28 ; (5)
3. Dṛṣyakāvyamuna Pañcasandhula śāstrīya samanvayamu, XIV, P1, 1-9 ; (6)
4. Gaṇapāla Caritra, XXIV, 23-48 ; (11)
5. Hariharanātha tattvamu - Āndhra sāhitya vimarśakulu-I, XXV, 29-61 ; (11)
6. Irugu porugu sāhitya prakriyalu-kannaḍamu, Malayāḷamu, XII, 1-12 ; (8)
7. Kaḷā saundaryamu, XV, P2, 9-18 ; (3)
8. Karuṇādbhutamu, XV P1, 1-8 ; (9)
9. Mātamma tirunāḷḷu-Konni viśeṣālu, XXV, 63-69 ; (1)
10. Nerapāmātyuni Āndhra Bhagavadgītalu, XXI-XXII, 1-22 ; (10)
11. Nṛtyakaḷā vikāsaṁ, XVI, 159-177 ; (12)
12. Padakavitvam-vacanālu, XXV, 1-15 ; (10)
13. Peddanagāri Varūdhini, XI, 15-25 ; (16)
14. Prācīna Bhāratīya sāhityaṃlo Viṣakanyā prayogam, XXIV, 49-55 ; (1)
15. Rasajñuḍu, XIX, 1-14 ; (9)
16. Reḍḍirājula sāmskṛtika mūrtimattvamu, XVII, 1-23 ; (10)
17. Sāmājika spṛha-Viśvanātha dṛkpathamu, XXI-XXII, 39-56 ; (11)
18. Sarvajñuḍu-prajākavi, XV, P2, 19-22 ; (2)
19. Sauparṇākhyānamu, XXI-XXII, 57-71 ; (13)
20. Śivakavi Śeṣanāthuḍu-Śrīśailakhaṇḍamu, XIX, 15-23 ; (10)
21. Śrī Nṛsiṃha pañcaviṃśati-Oka pariśīlanamu, XXIV, 1-22 ; (10)

22. Tāḷḷapāka Pedatirumalācāryula sārasvataseva, XX, 1-15 ; (10)

23. Tamilaṃlo Jaina Kāvyālu, XIV, P2, 11-19 ; (8)

24. Telugu vibhaktula viṅgaḍimpu, XXI-XXII, 73-79 ; (14)

25. Tikkana bhāṣa: Udyogaparvamulo sandhi vidhānamu, XI, 1-13 ; (8)

26. Upadarśanamulu, XVI, 141-158 ; (4)

27. Vakratā siddhāntamu-Bhāmahuḍu, XIII, 1-22 ; (9)

28. Vālmīki Viśvanātha Kavullo Śūrpaṇakhā Vṛttāntam, XXI-XXII, 23-37 ; (9)

29. Viśiṣṭādvaita darśanamu, XVI, 127-139 ; (17)

30. Viśvanātha Rāmakathā bhāṣyakāritvamu, XX, 17-35 ; (11)

BOOKS REVIEWED

31. Addaṅki Gaṅgādhārakavi viracita Tapatīsaṃvaraṇamu - ed. P. Madhava Sarma, XIX, 140-142 ; (15)

32. Brāhmīmayamūrti - Viśvanātha sāhityadarśanamu - T.V. Krishnayya & M. Prabhakara Rao, XIX, 143-145 ; (10)

33. Historical Atlas - M. Hanumantha Rao, XIX, 139-140 ; (15)

34. Tāḷḷapāka Annamācāryulu - aitihāsika navala, XX, 136-138 ; (15)

TELUGU AUTHORS INDEX

1. Anandan, Sri K. 9, 14
2. Appa Rao, Dr. G. 18
3. Balakrishna Murti, Sri P. 7
4. Balaraju, Sri Ratnakara, 26
5. Chandramouli, Dr. E. 2
6. Chenna Reddy, Dr. J. 3
7. Dakshina Murty, Sri K. 1
8. Kodandaramaiah, Dr. T. 6, 23, 25
9. Koteswara Rao, Dr. T. 8, 15, 27, 28
10 Krishna Moorthy. Dr. K.J. 10, 12, 16, 20, 21, 22, 32
11. Prabhakara Rao, Sri M. 4, 5, 17, 30
12. Radhakrishna Murti, Sri Mikkilineni, 11
13. Raghavacharya, Sri K.V. 19
14. Raghunatha Sarma, Dr. Salaka, 24
15. Srinivasacharyulu, Sri A.V. 31, 33, 34
16. Subrahmanyam, Sri Gadiraju, 13
17. Sudarsanacharya, Sri T.K.V.N. 29

HINDI ARTICLES

1. Bhāratīya Kāvyaśāstra Kī rūparekhā, XII, 1-21 ; (3)

2. Haridāsī sampradāy Ke Kṛṣṇa, XIV, P1, 1-21 ; (2)

3. Kabīr - ek Samājaśāstrīya vivecan, XVIII, 1-13 ; (1)

4. Śrīkṛṣṇa svarūp Kā Krama Vikās, XV P2, 1-9 ; (2)

5. Śuka sampradāya Ke Kṛṣṇa, XVII, 1-20 ; (2)

6. Tulasī Kī Bhaktisādhanā : siddha evam upalabdhi, XIV, P2, 23-33 ; (4)

HINDI AUTHORS INDEX

1. Bimal Chand Jain, Srm, 3

2. Chandra Prakash Agarval, Dr., 2, 4, 5

3. Jain, Dr. R.K., 1

4. Shridhar Singh, Dr., 6

Dr. VISHNU KANT VARMA

BIG BANG OF MODERN COSMOLOGY VISUALISED IN THE RIGVEDIC SCRIPTURE (1)

Ṛgveda is the oldest book of human library. Amongst others the object of the *Vedas* is also to provide a clue to the mystery surrounding the origin of this Universe. The Vedic Seers have a complete hypothesis as to the creation of this Universe. In the wake of treatment of this subject metaphysics and science get involved automatically but the language of the *Vedas* is indirect, symbolic and is ornamented with figures of speech specially the metaphor. These symbols play a great role in unfolding the subject matter contained in the mysterious language of the hymns.

1. INTRODUCTION :

In the last few articles the purport and idea connoted by the Rigvedic symbols *Aditiḥ, Āpaḥ, Mitraḥ, Varuṇaḥ Aryamā and Uṣā* have been brought to light. (5, (I) to (IV). The symbol *Aditiḥ* stands for the fundamental matter (*mūlakāraṇam*), the ultimate material cause (*antima dravyaika kāraṇam*)of this Universe and has therefore been called the mother, the initial cause of all states of matter. *Aditi* is the aggregate of three eternal principles *Varuṇa, Mitra* and *Aryamā*, This is to say that the three jointly go by the name *Aditiḥ* and individually by the term *Āditya*. The symbol, *uṣā* represents the period the *sṛṣṭiḥ* sustains itself (*sṛṣṭi-kāla*, the cosmic day). just before the ball of creation is set to roll there exists the passive state of the three principles represented by the term *Aditiḥ*. As the primordial matter enters creative phase the matter becomes active assuming its new symbolic name *Āpaḥ*.

2. THE MODERN COSMOLOGICAL THEORY :-

The modern science has visualised a cosmological model based on the Einsteinean equations. This theory is now a well established one and is acceptable to all men of science. According to this theory creation started with a superfire which engulfed the entire primordial matter. This initial fire is known by the scientific term BIG BANG. The nature at that epoch consisted of three main divisions-matter (particles), antimatter (antiparticles) and radiation. There was a constant churning between the three classes of nature and the temperature rose into billions of degrees of centigrade. The whole mass, burst or turned into a fast expanding ball of the balloon type. The temperature gradually went down giving rise to several states of matter-the Guts era, Quark soup, Hadron era, Lepton era, Nuclear state, Atomic state, finally giving rise to starry heaven.

3. VEDIC THEORY :-

In this paper it is discussed from the internal evidence of ***Ṛgveda*** **and** other vedic scriptures that according to the vedic seers the cosmos ensued with a tremendous fire which turned the entire primordial matter called *Āpah* into a veritable fire ball. This event is described by the symbolic term *Hiraṇyagarbhah*. As the fire ball cooled matter began to expand. This event is contained in the symbolic term *mātariśvā* whicn stands for (*mātari antarikṣe śvasiti, Mātari āśu aniti iti vā, Nirukta,* 7/7) The mother cause *mūla prakṛiti*- the primordial matter breaths in the sky moves fast therein. In the process of expanding, and cooling side by side, initial matter transformed itself into several states designated by the symbolic terms- *Āpah, Bṛahatīh Apām Napāt*, *Ardha garbhā* before finally shaping itself into the celestial universe. The aforesaid Rigvedic states of matter are synonymous with the quantum state, the plasma state, the nuclear state, the atomic state respectively.

4. THE TERMS THAT DENOTE ÂDIKÂLA :

In Vedic scriptures we come across the terms *agre, pūrve, prathame* which invariably denote the *Ādi kāla* as we know a term involving an event of time is a relative term. A relative event can only be fixed in time if it is stated with reference to another event. For instance. *pūrve* means prior to; so that when we say *pūrve*, it stands for prior to another event whose mention is essential to fix the time denoted by *pūrve*. The statement hat there occurred an event *pūrve* is therefore insufficient to fix the

event intime, which remains indefinite and indeterminate. The question arises (*pūrve*) prior to which event ? there can be no answer to it, for it means prior to any event you care to name. In the event of the absence of a relative incident the term *pūrve* becomes an absolute term denoting the very first event, the *ādi kāla*. It has nothing to do with the period of composition of the hymns.

5. WHY AN EXTRAORDINARY STATUS TO HIRAṆYAGARBHA IN SCRIPTURES--

The (3/4) verse of the *Śvetās'var Upniśad* reads

'Yo devānām praphavaścodbhavaśca
Viśvādhipo rudro maharṣiḥ
Hiraṇyagarbham janayāmāsa pūrvam sa no
buddhyā śubhayā samyunaktu.'

Let the lord of the Universe, the omniscient who is the (efficient) cause of the inception and evolution of the *devas* (and who), brought into being the *Hiraṇyargarbha* bless us with pious intellect.

The *Upaniṣad* reasserts the same idea in its vesre (4/12) which runs as follows:

'Hiraṇyagarbham paśyati jāyamānam sa no buddhyā śubhayā ssmyunaktu.'

Let he, who witnessed the *Hiraṇyagarbha* coming into being bless us with pious vision.

The verses convey the idea that Hiraṇyagarbha is some extra-ordinary occurrance whose being seen by the Lord is a matter which confers glory on to him. Thus this termneeds careful examination.

Philology of the word *Hiraṇyagarbhaḥ* :— In the *Śatapatha Brāhmaṇa*, the *hiraṇya pada* is stated to mean *Jyoti* or luminosity (*Jyotirvai Hiraṇy* am Ka. 6/Adh. 7)

The Philology of the word *Hiraṇya-garbha* (*AmaraKośa*) is given in the following terms :—

Hiraṇyam Hiraṇṇyamayam aṇḍam tasya garva iva luminous glowing body sustained in space (by the *puruṣah*.)

Smṛti's version of Hiraṇyagarbha —The *Manu Smṛiti* says[1]

1) *Sa abhidhyāya Śarīrāt suāt sisṛkṣur-vividhāḥ prajā Ap eva saśarjādau tāsu bījamavā-sṛjat.*

The lord at the beginning of cosmos engrossed in thought to bring into being multiferious *(Vididāḥ* Vikārāṇ) products from his own body forming the material cause *prakṛtiṇ* *(sasarja,* √ sraj = *Visarge)* bought out the *(ap)* – the first active primordial principle and from that *bīja rūpeṇa mūla Karaṇam* produced *(ava sṛjata)* the relatively gross states of matter.

Āpaḥ is symbolic here of the first active principle which enter into the realm of creation. The next verse says.[1]

'From that 'ap' principle there came into being an egg shaped golden coloured mass having brilliance of thousand suns'.

It is thus clear that *Āpaḥ* does not stand for water here. That it indeed stands for the all pervading primordial principle is at once obvious when a look is made on the verses of the same continuous subject (Ch 1/76-78), in which water is stated to be one of the five gross elements whose coming into being is last but one in order of the gross elements after several other intermediary states *Mahat, ahankāraḥ* & five subtle elements are transformed one after the other in order.

Thus we are not at liberty to attach a meaning of our choice other than what the scripture it-self lays down. The symbolic meaning attached to the word 'āpaḥ' is based on its origin from 'the svādi parasmaipadi-'root' api āpnuvanti apyante vā apḷ vyāptau' *Amar Kosa* Full discussion on the primordial matter is appearing in a separat. article

6. RIGVEDIC DESCRIPTION OF HIRAṆYAGARBHAH

It is worth while to search in *Ṛgveda* for the source of the term 'Hinaṇyagarbhaṇ occurring in other scriptures. The *ṛṣi* of *sūkta* 121 of *maṇḍala* 10 is *Hiraṇyagarbhaḥ Prajāpatyaḥ.* The very first hymn begins with the term *Hiraṇyaagarbhaḥ* as follows :

Hiraṇyagarbhaḥ samavartatāgre bhūtasya
jātaḥ patireka āsīt
sa dādhāra pṛthivīm dhyāmutemām
kasmai devāya havisā vidhema.

1. Tādaṇḍamadhavaddemam sah-asrāṁśusam prabhaṁ.

(*agre*) At the beginning of cosmos (*samavartat*) there existed in its enrirety the *Hiranygarbhaḥ.* There then existed the lone lord the creator of all states of matter. It is he who sustains the earth and starry heaven. To whom (else) should we offer our homage. It is recognised here that the only *tri kāla sat* is the lord who exists for all times to come and therefore nonelse can be looked upon as a subject of worship. The sole witness, of that extra-ordinary event called '*Hiraṇya-garbaḥ*,' that came into being at that apoch of time, was the lord himself. The meaning of *Hiraṇyagarbha* is not far to seek. The 7th hymn of the same *sūkta* runs as follows :

Āpo ha yad bṛhatīrviś-vamāyan-garbham dadhānā
Janayantīragnim,
tato devānām samavartatāsurekaḥ kasmai
devāya haviṣā vidhema

(Yat ha) when indeed (bṛhatihōpaḥ) the extended form of the primordial principle (*garbham dadhānā*) sustaining in its womb (*janayanti āyan*) appeared producing (*viśvam agnim*) the entire burning mass (*tataḥ*) then (*sam avartata*) there existed (*ekaḥ*) the only (*asūh*) life of (*devānām*) all the *devas*. The primordial matter named *āpaḥ* arose-in the form of a huge fire ball being seen by its sole witness the lord himself. The *devas* conspicuous by their absence then. The hymn not only menitons *āpaḥ* as the primordial principle but indeed defines the event of *Hiraṇyagarbha* in quite an unambiguous form, which may be put as follows:--

'Agre ābisṛṣtikāle Sargārambhe, garbham dadhānā abhyantare
Vartamānā, Bṛhatirāpo Prakṛteravathā
Viśeso, yrbagntm agnimayam, viśvam bṛahadākāram piṇdam,
janyantī prakaṭi Karoti taṭa ha piṇdamucy ate Hiraṇyagarbhaḥ

Thus the word *hiraṇyagarbha* of *sūkta* is a Symbolic term for the great primordial fire which marks the beginning of the cosmos. This is verily the *BIG BANG* of the modern cosmology. The 8th hymn of he same *sūkta* confirms what has been aforesaid in a slightly different language. The hymn is

Yas' cidāpo mahinā paryapaśy addakṣam
dadhānā janayantīryajñam
yo deveṣvadhi deva eka .. ..

(*yah cit*) he (*mahinā*) in his glory (*pari apaśyat*) fully witnessed (*āpaḥ*) the primordial principle (*dadhānā*) sustaining (*dakṣa*) capacity (*janayans*

tīh) produeing (*yajñam*) the sangatikaraṇa of ādya karaṇa of ādya kāraṇa (*yah*) He (*devesu adhidevah*) the lord of all devas (*āsīt*) existed.

The idea of the 7th hymn is reexpressed in a slightly different language with the word 'agnim' being replaced by the word 'yajñam' which is said to have been produced out of *Āpah*.

Thus it is clear that the Ṛigvedic theory of the creation of Universe vizualises a (*mūla upādāna kāraṇam*) fundamental material cause as the starting point of the cosmos. This fundamental matter forms the bedrock over which the entire structure of the Universe subsists. Moreover God is looked upon as an efficient cause. The last three hymns unequivocally express the fact of the lord being the sole witness of the primordial fire. In this, the principle of monotheism finds its full expression and is suggestive of the fact that the so called vedic gods are invariably the states of matter for the lord being (*avikārin*) abiding the only alternative source left from which the gods could spring is the (*vikārin*) changeable *prakṛtih*, here denoted by the term *āpah*.

The term *dakṣa* is another technical term which stands for the initial capacity sustained by the fundamental matter. The other hymns on the point suggestive of this idea are for instance.

'Aditeḥ dakṣo ajāyata' (R. 10/72/4)
'Dakṣasya vādite janmani' (R. 10/6/45)

This points to an invariable conclusion that *Ṛgveda* has a terminology of its own which is so designed to convey a definite meaning, other than that we come across in common usage and if this symbolic sense is missed, the whole aspect is lost to sight.

7. THE APPEARANCE OF A MAGNANIMOUS BODY DURING ĀDIKALA

The hymn (R 10/90/5) runs as follows·

Tasmād virālajāyata virājo adhi pūruṣah,
sa Jāto atyaricyata paścād bhūmimatho purah (*Tasmāt*) from that (*ajāyata*) came into being (*virāi* = *vi--rāj* = *dīptau*) a brilliant mass, (*virājo*) being dominated (*adhi puruṣah*) fully by the omnipresent lord. (*sa jātah*)—After being produced it (*atiaric-yata ric*= to leave, sepaate, IPF VG) separates immensely, (*paścād*) latter (*athah*) from that (*bhūmim purah*) Univese and the earth (come into being).

puram means inhabited by living beings, and *bhūmih* stands for Universe (see also hymn R. 10/90/1) from /*bhū* meaning to be, which exists.

A clear mention is seen of the fact that the original brilliant mass, that come into being, began to expand giving rise to the universe in due course of time. The one who held sway over it was none else but the omni-present lord himself (*Puri śete iti puruṣaḥ*).

The fact that the primordial matter was heated to ignition, finds its mention in several ways. The hymn (R. 10/72/2) says.

'Brāhmaṇas—patiretā sam karmāra ivādhamat' The lord (*sam adhamat*) thoroughly blew (to ignite) (*Karmāraiva* like a black smith The other hymn on the subject is

Sam bāhūbhyām dhamati sam patatrair-dyāvā bhūmī janayan deva ekaḥ

The lone lord the producer of starry heaven and earth blows thoroughly like a bird (which flutters its wings) R. 10/81/3).

Here again the mono-theistic idea finds a remarkable expression.

The incident of primordial fire is mentioned in (R. 10/88) the 6th hymn although in a some-what concealed form. The hymn is

'Mūrdhā bhuvo bhavati naktamaguistataḥ sūryo jāyate prātarudyan'

Māyāmū tu yajniyānāmetāmpo yattūrniścarati prajānan. (*naktam*) during the (*pralaya rātriḥ*) prevalence of chaos (*agniḥ*) the active primordial prineiple (*bhavati*) plays (*mūrdhāh*) the dominant role. (*tataḥ*) from uhat (*jāyate*) comes into being (*sūrpaḥ*) the great fire ball (*udyan*) at the appearance of (*prātāḥ*) the beginning of cosmos.

(*Âpah*) the primordial principle (*yat*) that (*tūrni, tūr* = to move fast) becoming violent(*carati*) moves (*prajānan*) in order to produce (*tu*) is definitely (*māyāmu*) *māyāevo* (*yājñi-yanām, yaj* + *s-tangatikarane* = to synthesze) of tne *tatva mīmānsaka* = analysts

According to the hymn *māyā* is the other name of *āpah* when becomes active. The beginning of cosmos is marked by the appearance of a great fire ball. Here *rātrih & prātah* stand respectively for the *pralaya kāla* and the beginning of cosmos, and the sun is a symbol of the great primordial fire ball that came into being at that time. It has nothing to do with the present sun. When applied to the present context of the rising and setting of the sun of the solar system the hymn becomes almost meaning-less. (For instance see *Niruktam* Chapter VII, page 78 for another version of the hymn).

The fact that the term sun is being employed here to denote the extraordinary primordial incident becomes at once clea|rwhen a reference is made to the 4th hymn of *s-ūkta* 8 of *mandal* 7. The hymn is.

Prapräyamagnir-bharatasya śrnve vi yatsūryo na rocate brhadbhāh

abhi yah pūrum prtanāsu tāsthau dyutāno daivyo atithih suśoca.

ayam agnih This fire energy *bharatasaya* of the great sustaining even *prapra śrnve* is preeminently famous. (*yat*) when (*yah*) this (*pūrum Prtanatsu tasthau* gets set for the great task of (*bharatasya*) sustaining the univers (*yah*) this (*sūryahna*) like sun (rocate) shines (*brhaad bhā*) with great brilliance, then this (*dyutānah*) spark-ling radiant (suśoca, *suç*, PF) glitters *daivyah* atithih) like a divine guest.

According to the Vedic theory the *srsti-kāla* and the *Pralaya-kāla* occur alternately, (IV 5) Each cosmos begins with a great fire. It is this event which is referred to in the hymn hence the verbs are in present tense. The statement 'like sun' distinguishes this event from the sun of the solar system. The event has been extolled to the status of a divine guest.

8. THE METAPHORICAL DESCRIPTION OF THE GOPATHA BRĀHMANA

There is a story in the *Gopatha Brāhmana* which narrates in a metaphorical form the inception of a great initial capacity in the form of a horse which turns into fire.*

The lord of all that comes into being said to the *Vedas* let me set up fire. The faculty of speech intervened to say it is only horse (energy) which has the capacity to hold that is desired. Those *Vedas* raised that horse up from a tank of (*ap*) the primordial fluid which subsisted in a most terrible and fierce state (suuch a state in a fluid is indeed a very high temperature). The speech expressed let the horse- be pacified. The *Vedas* said be it so. Then. all the *Vedas* tried in turn but failed to calm the horse then the (*vāk*) speech requested the śamyu who said (*tāthāiti* be it so. From every pore of that horse so purified and soaked inap there came out red hot fire bearing particles.[1]

The main theme of the *Brāhmanas* is to lay down the delaied procedure for the performance of an *yajñah* but this procedure is not

---

* Prajāpatirvedānuvāca agnīnādhīyeti, tānvgachyuvācāśvo vai sambhārānāmiti, tanghorāt krūrātsalieāt-sarasa udānianinynyus-tān vāgabhyuvah śamyeteti.
Pūrva bhāge, pra. 2/Khn. 18

1. Tasya ha snātasya abhi uksitasya aśvasya sarvebh-yah romaśamareb-hyah angārāh ā asīryyanta,

without a purpose. It is so designed to be a step to step reminiscene of the events that occurred in the wake of creation following the event of great fire.

The purpose of *yajñaḥ* is to draw energy from fire representing lord's energy. Since energy succeeded in creating this Universe and stabilising it, the same scheme is copied forming one to one correspondence with the events of Ṛigvedic cosmology. The heavenly bodies are replaced by the *Brahmacāriṇah*, who are in need of celestial fire *(brahma tejam)* to sustain their body and mind after the manner the energy is sustained in the sun, an off-shoot of primordial fire. Thus the *yajña*'s scheme has to be interpreted in the light of the cosmological model and to be understood accordingly.

This metaphorical form of expression preserved in its fold the fact of the great primordial fire having been generated from the *(agni aśvaḥ)* Initial impulsive mass in its latent state just as the Prajāpati so desired. it is this impulsive mass which is designated *aśvaḥ* which ultimately turns into a veritablie fire.

Each *Veda* having failed to calm the horse. i. e. to control the initial capacity, the lord omniscient controlled it at last. This fact is interpreted to suggest that only *(Brahmī)* the one possessing knowledge of all the four *Vedas* is competent to head the team during the performance of a *yajñaḥ*

The main initial turbulent mass broke into parts. These parts share less burden than the original compact mass. This fact of cosmology is represented in the *yajñasya* procedure by the fact of a *yajñikaḥ,* other than the *Brahmā* sharing less responsibilty [1]

Parts of the original mass having so separated at a point of time give rise to what we see as the sun, and the stars like it and it is that part of the original mass that sustains life in them, causes them to be stable and imparts stimulus to them. This part of the cosmology is represented in the *yajñika* procedure by the fact of the *brahmācāriṇaḥ* who form the bulk of the audience listening to the citation of hymns A *brahmacārī* is a symbol of *(teja)* brilliance. [2]

1. 'Ataḥ anye brāhmaṇāḥ laghusam-bhāratamāḥ bhaviṣyanti.'
2. Te ādityasya pade anaḷuhaḥ vatsasya ajasya
   śravaṇasya brahmacāriṇaḥ (Padam) vai ā dhāsyanti.
   An prāṇane anasaḥ jīvanasya, vāhakasya vā,
   vasa nivāse,
   'ajasya (aj—to drive, to lead) prerakasya.'

The last phase of creation being earth this fact is recognised by implanting fire on the spot fixed for the purpose. (*etat vai ādityasya adam yat bhūmi..*)

The fire being so fixed the *Brahmā* recites five hymns of the *Aśva sūkta* (R. 1/163). The hymns of this *sūkta* preserved in its fold the event of the great impulsive mass, metaphorically called *aśvaḥ*, being generated at the beginning of cosmos.

Dr. T. K. NARAYANAN

A NOVEL CONCEPT OF MŌKṢA BY BHĀSARVAJÑA

"All rise (*Utthāna*) of metaphysical speculation (*Tāttvikā cintā*) on the part of Indian systems of philosophy and more particularly, the nourishment (*Poṣaṇa*) and development (*vikāsa*) of this speculation has been due to (a belief in) the doctrine of *karma* and to a desire (*Bhāvana*) to get rid of the transmigratory circle (*samsāranivṛtti*) and thus attain (transcendental) Release"[1].This remark clearly indicates the importance and necessity of treating *Prameya* or objects of knowledge in philosophical treatises, the ultimate aim of which is the release worldly bondages through the correct knowledge of objects arrived through the *Pramāṇās*.

Bhāsarvajña, the famous logician of the 9th century and the author of the well known work *Nyāyasāra*, proceeds to enumerate the objects of knowledge, after the establishment of the validity of *Pramāṇās* in his work, since mere knowledge of the means of valid knowledge does not lead one to the attainment of the supreme unless he realizes the True nature of the worldly objects (*Prameyās*) through the *Pramāṇās*.[2]

Bhāsarvajña generally defines *pramēya* as "an object of accurate conception"[3] in the first chapter of the work. Then in the portion dealing with *Prameya* Bhāsarvajña gives a clear definition as "the knowledge which directly leads one to Emancipation (*mōkṣa*) even

1. uklaji Sangh Avdanced studies in Indian logic and Metaphysics.A.:., Indian Studies, Past & Present Culcutta; 1961 p. 116.
2. Nyāyasarapadapañcika; K. R. Gondhalekar, Poona, 1922, p.80. "Pramāṇajñānamātramēva nāpūrvasādhanam kim tu tēna pramēyam kincidvastutattvam tacca kim syādityabhiprāyēna pṛchati.
3. Nyayasara, Ed. S. C. Vidyabushan, Asiatic Society, Bengal 1960. P. "Pramāviṣayah pramēyamiti".

without the acquisition of any other kind of knowledge".[4] By this definition he distinguishes *Prameya* from the *Pramāṇās*; for the knowledge of the *Pramāṇās* are ancillary to Right knowledge which leads to final release, while the knowledge of *Prameyas* is directly instrumental in the attainment of release [5]

Bhāsarvajña reduces the twelve varieties of *Prameya* accepted by Akṣapada Gautama into a fourfold division. This reduction of the *Prameyas* into four viz *hēyam, tasya nivartakam, hānam ātyantikam* and *tasya upāyah*[6] is, no doubt' clearly under the influence of the yoga system of philosophy. This can be further proved since Bhāsarvajña shows a strong inclination towards the yoga doctrines when he narrates the means to attain *Mōkṣa*. The definition of the the above four kinds of *Prameyas* are also in the lines adopteds yoga system, *Heyam* constitutes twenty one types viz., body, sense organs, the six objects of the sense organs, and the knowledge arrived through the contact of the sense organs with their objects (*Buddhayah*) and pleasure and pain. Pleasure is always followed by and hence it is pain itself. Body is the substratum of sufferings, and the sense organs, objects and cognitions arrived through the contact of the sense organs with their objects are instrumental cause to it. The cause of sufferings is ignorence, desire, merit and demerit. Ignorence include impressions or samskāras also for, in rebirth and after pralaya (destruction of the world) etc. the soul reverts to life again, which is rooted in ignorence.

The desire for rebirth in this world is known as desire or attachment (*Tṛṣṇa*). The instrumental and perhaps unknown of causes pleasure and pain are merit and demerit. The cessation of misery (*Hānam*) should be absolute so that the soul(*Ātman*) will never come into contact with pain or sufferings at any time or in any way. The means to attain this cessation of misery, which when attained once will never again cause sufferings, is the realization of True knowledge by the soul. Thus according to Bhāsarvajña, the body, sense organ's, object of sense organs along with the knowledge attained through sense-object relation, pleasure, pain, ignorance, desire or attachment to the worldly pleasures, merit attained through good activities in life and demerit

---

4. Ibid., P. 26
 "yadviṣayam jñāramanyajñanānupyaogyatvēnaiva nisrēyasasādhanam bhavati tatpramēyam;
5. Nyayasarapadapancika; Op. cit. p. 81
6. Nyayasara. Op. cit. p.26
 "tacchaturvidham. heyam, tasya nirvarthakam, hanamātyantikam tasyōpaya iti;

acquired through censurable activities, impressions got through the cycle of bitrh and rebirth etc, are the sources of sufferings or misery in this world. The means to attain freedom from these miseries is the attainment of True knowledge, that is, it is the understanding of the True nature of the self. Bhāsarvajña quotes form the upanishads and srutis in support of his view that one must understand the self so that he can cross over pain and sufferings in this world.

THE NATURE OF SOUL

According to the Nyaya system, *Ātman* or soul is of two kinds, viz. the supreme and the individual[7]. Eight qualities are attributed to the supreme soul and fourteen qualites to the individual soul. Ātman is a real substance having qualities like desire, aversion, volition, pleasure, pain and cognition. It is distinct from the body, eternal and omnipresent and its existence can be inferred from feelings such as desire etc. of a person which are directly perceived by us. It is partless and eternal and there are infinite number of souls and each one is unique in each individual. It is different in each individual because we find that the experiences of pleasure, pain etc. vary differently, otherwise the thoughts and feelings of one individ ual will be experienced by all.

The Bhātta school of Pūrva-mīmāmsakas maintain that "knowledge" which is a quality belongs to the substance called the soul and that it is an object of mental perception. The Prābhākarās hold that the soul is something non-intelligent which is the substratum of qualities such as knowledge, activity, experience and so on. The self is not perceptible in itself but is always known as the agent of the cognitions and not of the object; it cannot be the subject or object of consciousness and it is not an object of mental perception. The Bhāttās and the Prābhākarās adopt the theory of the plurality of souls to account for the various experience. In the Sāmkhyayoga system there is an infinite number of souls and every Puruṣa is an unrelated, attributeless, self-luminous, eternal and omnipresent being, who is identical with consciousness. The Advaitins hold that the individual soul which appears to vary in association with mind and part takes of the *Vicissitudes* is really identical with the unchangable and Absolute Reality called Brahman. The Buddhist logicians does not recognise a permanent soul and reduces it to momentary consciousness (*Kṣaṇikavijñāna*) while the Jainas accept the soul commensurate with the body.

7, M. S. Junankar, Gautama, the Nyaya Philosophy-Motilal Banarsidass, Delhi, 1978 pp, 373-398.

Bhāsarvajña follows the orthhodox Naiyayika view and accept two kinds of souls - the supreme (parā) and the Individual. The supreme is the highest God called Mahesvara possessed of all powers, not subject to the attachment of worldly activities; he is omnecient and the creator of the whole universe. The existence of this supreme Lord can be arrived at through inference and verbal testimony. The creation of this universe with all the beings in it, possessed of different qualities, actions etc. must have an intelligent agent because it was not existent and has come into existence like a piece of cloth. This agent should be intelligent and must be possessed of the knowledge and power to create this world. So it can be assumed that there is an intelligent agent behind this process of creation and that intelligent cause is God who knows the proper instruments and materials to be used in creation like a weaver known whichever materials are necessary for making as cloth. But the creation of the universe cannot be made by an insensible and ignorent person because it requires intelligence and power and the talent to do the work. Hence the creator of this universe is one who is intelligent, omnecient and possessed of no body. The absence of body does not prevent him from being the *artificer* of this universe since the knowledge of and the power to use the instruments to bring about a result which this unembodied being posses make him capable of being the artificer and controller of this universe.[8]

The lower self or Individual soul (*Aparātma*) is the enjoyer of the fruits of this transcient life. The existence of the individual soul is to be inferred from the necessity that experiences like pleasure pain, desire, aversion, volition etc. require a substratum since they are products. The body or the sense organs cannot be this substratum; for in that case when the sense organs is destroyed one shall not have the recollection of the thing experienced by the sense-organs. This is contrary to the facts because a blind man can recollect objects experienced before he became blind. We know that an object perceived by one individual will not be remembered by another individual. If it be said that even though one sense organ is mutilated there are yet other sense organs and therefore remembrance of an object perceived by a mutilated sense-organ is possible, Bhāsarvajña answers that this is contrary to the common experience in the world. The perception of an object and its remembrance must have the same substratum and one cannot perceive by one sense organ and experience it through another.

8. *Ibid* P. 29.

In the same way the fact of remembrance goes against the view that consciousness is a mere function of the body, since the body is continually changing from infancy to boyhood and from boyhood to manhood. If the body is the substratum of cognitions, how can a man remember in his youth, what he experienced in his *infancy*, for his body is completely changed.

Buddhist doctrine of momentariness rejected

Bhāsarvajña examining the Buddhists argument of momentariness disagrees with them on many points. The Buddhists may claim that an object known by a prior cognition is remembered by a subsequeut cogniton since they are related as cause and effect. Here Bhāsarvajña says that even though they are so related, yet they are distinct.[9] Otherwise a son should know the experienes of his father. According to the Buddhists there is nothing like the soul and cognitions are momentary and self cognising and we have a fleeting series of cognitions related to one another as cause and effect. But this view is contradictory to remembrance since if cognitions are momentary the object experienced at this moment cannot be remembered in the next moment. The Buddhists also argues the the qualities of the effect are derived from the qualities of the cause as in the case of crimson colour of the cotton. when a cotton seed is smeared in a crimson colour, it is found that the cotton from that seed also gets that colour. So a prior cognition and a subsequent one are related to each other be causal sequence ane it is possible that experience gained in a prior cognition is transferred to a subsequent one and hence there is nothing contrary to think that a subsequent cognition remembers what is experience by a prior cognition. Bhāsarvajña rejects this argument of the Buddhists since the example cited by the Buddhists is not sufficient to prove the Buddhist standpoint nor it is capable of refuting the Nyaya standpoint. There is no positive nor negative concomittance (*Anvayavyatirekavyāpti*) in the Buddhist argument and the Buddhists cannot point out any kind of fallacious reason in the Nyaya argument. Here the example cited by the Buddhists (*Kārpasō raktatāvāditi*) is a kind of follacious example known as sādhyavikala. Besides the positive and negative concomittance cannot be shown valid since there is no invariable concomittance between a causal sequence and memory or between their negations. So also the Nyaya argument "the object experienced in the prior cognition

---

9. A. K. Warder, *Idanin Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, p. 462.

will not be remembered by the posterior cognition, due to the difference of the person experiencing it'' is not proved to be untenable by means of the familiar instance of the Buddhists, for ''the difference of the person experiencing it'' is not shown to be unreal or fallacious by the Buddhists. Similarly Bhāsarvajña again argues that the redness of the seed cannot be transferred to its fruit as it cannot be transferred to any other tree on the basis of the theory of ''adsolute destruction'' accpted by the Buddhists. According to this theory, all objects last for only one moment and are immediately destroyed, and the destruction is absolute. Therefore, when the cotton seed grew into a cotton tree the seed was absolutely destroyed and along with it its redness also is destroyed, and hence the fruit of that tree cannot be red. Here the law of causality also cannot be held, because, based on the theory of absolute destruction an effect come into existence only when the cause is completely destroyed. Therefore there cannot be causal continuity between objects which are not related to each other, in any way whatsoever,

Again Bhāsarvajña refutes this doctrine on the basis of the following arguments.[10] The doctrins of momentariness is controdicted by perception also since a crystal is recognised as the same which was seen formerly. This recognition of the crystal as the same one seen formerly will not be possible if we accept the theory of momentariness for when we have seen the crystal formerly the knowledge of it lasts only for that moment and afterwards the knowledge destroys. Hence it is not possible to recognise the crystal as the same seen earlier since the feeling ''this crystal is the same which I have seen formerly'' is not possible, according to the theory of momentariness since according to the theory things are changing at every moment. And if it be argued that this recognition is erroneous like the recognition of a lamp-flame; Bhāsarvajña replies that even though the recognition of the lamp flame is erroneous, it does not prove that the recognition of the crystal is erroneous, since it would mean that when any one perception is proved to be erroneous all other perceptions should have to be accepted erroneous, which is not reasonable. Besides recognition itself is not possible in the Buddhist theory of momentariness because similarity being momentary the very cause of error stands in need of proof since all recognitions rest upon the similarity of two objects. Here, if one accept the Buddhist theory of momentariness, similarity itself is momentary and hence it is not possible to say that one object is similar to another,

10. *Nyayasara* Op. cit, p. 28

So even in the example of a lamp flame the Buddhist argument of erroneous recognition is baseless since the very cause of error, ie., similarity, is non-existent, and the acceptance of "similarity of two objects" will end in the deviation from the accepted tenet by the Buddhists, that is it will end in the nigrahasthana called siddhantahani.

Thus rejecting the Buddhist doctrine of momentariness Bhāsarvajña declares that soul is different from the body and all-pervasive and eternal. The eternality of soul is established by him as follows : eventhough it is existent its origin is not traceable as in the case of *Akāśa* (ether). We know that *Akāśa* is existent but we do not know how it is originated and whether it has an end. Since it is not originated ie. since it is not a product, it has no end. Similarly soul also has no beginning, ie. it is not a product, and hence it has no end. To prove this the example given by Bhāsarvajña is that of a new born baby. Through that example he proves the Nyāya fact of instinct confirms the belief in a past birth. Eventhough untaught in a new born baby we can see feelings like pleasure, desire, fear, sadness, the desire for sucking milk etc. and this clearly indicates that the child has the memory or rather impressions of the experiences of previous birth of births. Therefore, it may be said that the soul—both individual and supreme--are eternal. The body of the individual is the fruit of previous actions-good or bad and the merit and demerit acquired through such actions makes the individual fit to be born again and again causing him to revolve in the endless chain of birth and rebirth. Merit and other qualities require conjunction with their substratum before they could be the spring of action. Yogins who are possessed of the eight qualities, *aṇimā, mahimā* etc. are known to occupy countless bodies at one and the same time which is inconceivable except on the all perva ding character of the self. Every object which is the source of pain or pleasure to the individual become so by the merit or demerit that inheres in his self and this act upon the extraneous objects if the self is in contact with all reality and hence it is all pervading.

Bhāsarvajña lays stress upon the recognised kinds of yogic practices which destroy pain and action and lead to samādhi. He makes some slight modifications in the definitions of the terms of yogic postures. He says that the aids to yoga should be practiced with great perseverence and with supreme devotion in Mahesvara and with a mind of complete dispassion induced by the thought that Brahmaloka and other *higher worlds* are fraught with various kinds of miseries. Here Bhāsarvajña shows clear influence of yoga system, for, to Bhāsarvajña yogic prac-

tice itself is enough for the attainment of Emancipation, if it is observed properly.

Final Emancipation :

Most of the Indian philosophers do not attach much importance to the attainment of earthly pleasures. They consider that under the normal conditions of human life there is preponderance of pain over pleasure, for, pleasure is always tainted with pain. In life the sources of pain are innumerable, some are due to the very constitution of human life, some are apparently accidental to their character and some are obviously of our own creation. It is through *Mokṣa* that we get removed from pain. There are various theories with regard to the nature of Mokṣa, some say that it is the eradication of desires, others say that it is the independence of the soul and some hold that it is the enjoyment of pleasures caused by the cessation of all miseries. According to the Naiyāyikas Mokṣa can be attained through the accurate knowledge of sixteen categories. Our efforts should be specially directed not to the attainment of such pleasures as are available, but to the complete and absolute extinction of all sorts of such experiences. The only way by which this end can be achieved is the acquisition of self knowledge and the elimination of false notions about the character and function of the self since only it can alleviate for ever our miseres. Therefore *Mokṣa* consists in the absolute erodication of all sorts of miseries. The vaiśeṣikās hold that, in the state of salvation the soul becomes absolutely freed from all worldly connectons and subsists like the sky in a state of dissolution which is devoid of any changes either plessurable or painful while the Naiyāyikas hold that in the state of liberation the soul is still attended by bliss and cognition.

Dealing with the question of *Mokṣa,* Bhāsarvajña considers the Vaiśeṣika view that *Mokṣa* is the absolute condition of the self like the absolute condition of *Ākāśa* in a state of dissolution when all the specific qualities. of the self are destroyed. Pleasure and pain, being invariably associated is not distinguishable from one another and abandon the latter. Intelligent persons do not endeavour to secure pleasure alone, for experience shows that efforts are directed for the removal of pain such as that caused by a thorn. To this argument of Vaiśèṣikās, Bhāsarvajña replies that if final release is the state when the the self loses all specific attributes, then it is a state that nobody will desire, for, no intelligent person will strive for such an end which is similar to the state of unconsciousness as in the swoon. That it, if *Mokṣa* is a state of the self where there is only the absence of experien-

ce as in the unconscious state of mind which is devoid of enjoyment then no reasonable person will strive for such a consummation and even the removal of pain caused by a thorn is directed to the enjoymentd of pleasure since in the presence of pain experience of pleasure is no possible.

Treating the Vaiśeṣiks argument that *Sukha* and *Ānanda* are to be taken in a secondary sense to mean-*dukābhāva*-absence of pain-Bhāsa rvajña rejects it saying the literal sense of the word cannot be shown to be incompatible. One depends on the secondary sense only when the primary sense does not produce the meaning suitable to the occasion.

Pleasure and its consciousness are the attributes of the self in state of release. But whether they are eternal or non-eternal cannot be decided, says the Vaiśèṣikās. If it is non-eternal, a released person will return to mundane life. Therefore release itself will be non-eternal ln character. If it is eternal, the feelings should be present in an unliberated self also, since the self is accepted as eternal in nature and hence there will be no difference between *Mokṣa* and bandha. This view is rejected by Bhāsarvajña. He says that pleasure and its consciousness are eternal in character, but in the world the presence of demerit and sufferings obstruct the relation of subject and object *(Viṣayaviṣayībhāvas)* between consciousness and pleasure in the same way in which a wall obstructs, the contact between the eye and the ear. That is, consciousness and pleasure are eternal but the requisite connection between them is served by demerit and sufferings and hence there is the absence of pleasure in this mundane universe.

The relation of the subject and object, ie., between consciousness and pleasure, is a relation that comes into existence in final liberation and it is this that makes the difference between the world (*samsāra*) and *Mokṣa* But since this relation is a product it is natural to suppose that it may have an end some time or other, so that when this relation of consciousness (*Viṣaya*) and pleasure (*Viṣayi*) is ceased there will be an end to the state of release and the soul will again be brought back to this life of sufferings, observes the Vaiśéṣikās. Bhāsarvajña ansewers to this point stating that though this relation is a product is it is which when once produded endures eternally like *Pradhvaṃsābhāva*. In other words the relation of consciousness and pleasurehas a beginning in state of Mokṣa but has no end. But the Vaiśéṣikās persist in contending that the relation of subject and object being a product will perish since this relation is positive and therefore, though *Pradhvamsābhāva*

could be pointed out as an exception to the rule- "yatra yatra kṛtakatvam tatra tatra vināśitvam" and when the rule is modified as "yatra yatra Vastutve sati kṛtakatvam tatra tatra vināśitvam", then no exception can be pointed out and this invalidates the above rule. The subject-object relation between consciousness and pleasure is a vastu and come under the above rule, and hence it is non-eternal. Bhāsarvajña refutes this argument also because this relation (*Viṣayaviṣayībhāva*) does not come under the six positive categories. The relation of pleasure and consciousness is an eternal relation so that when once produced it eternally abides in the soul and precludes all the possibilities of the souls coming back to saṃsāra. Really the rule that every positive product is perishable holds good under all circumstances, but there is no ground to argue that this relation of pleasure and its consciousness are positive in character, since it is not a "vastu" for it is not included under the first six categories. If, however, this relation of subject and object comes under the first six categories, then such a supposition will render impossible any relation between inherence and non-existence and their knowledge. It is an accepted doctrine of the Hindu school of logicians that all things in the world fall under seven categories, the six positive and the one negative. The first six positive categories, are knowable and hence is an object of knowledge. Hence the subject-object relation is that which resides in all the six categories, and are arranged on the principle of *ādhāra* and *ādheya*. This relation does not fall under the six positive categores and hence is not a vastu or bhāva. An object becomes the cause of an act (of knowing) through merit and demerit and the knowledge thus produced becomes the subject. The relation of subject and object depends upon merit and demerit and therefore is a relation which will last only so long as this merit and demerit exist, and will perish when they perish. Final release lies in the self and the body without entering another body in the absence of merit and demerit which would produce a subsequent embodiment. But in the state of release merit and dimerit cease to be and consequently this relation of subject and object also cease to exist, causing the absence of consciousness of pleasure in such a state of release except the absolute cessation of pain.

The above argument is rejected by Bhāsarvajña. According to him in such a case the knowledge possessed by God, which is eternal, will have no relation with objeets, If an object becomes the subject of knowledge through *Adṛṣta*, then,* it will not be possible that any object will have any connection with the knowledge of objects.

Hence he cannot be said to be omniscient. In spite of all opposite views and for want of any cause of its destruction, the relation between pleasure and its consciousness is eternal and hence Mokṣa is the absolute cessation of pain.

In dealing with the nature of Mokṣa, Bhāsarajña seem to have followed the Bhāṭṭa school of the Mimāṃsakās who declared mokṣa as the soul's experience of continuous and unending flow of unsurpassable pleasure. His conception of Īśvara and that of Bhakti which the considers to be an invariable antecedent to knowledge betray the influence of Yoga and Śaivism on him. The definition of God given in he yogasūtra very much corresponds to that of Nyāyasāra. Further his Yogasūtra defintion itself has its origin in the śiva sūtras. So Śaiva influence upon Bhāsarvajña could not be over emphasised, since Śaivism was very much prevalent in Kashmir during his period. Naturally Bhāsarvajña is the first Nyāya logician who gives such a positive position to God, than any other Hindu logician.

Conclusion :

From the above factors it may be concluded that Bhāsarvajña was a logician of an independent disposition, though he often follows the Hindu logical tracts to express his ideas. He accepts and rejects the logical theories whieh were prevalent at that time and even explains the Nyāya doctrines of Sūtrakāra in such a way that it goes on a line with his own views. Thus his acceptance of one *Pramāṇa* out of the sixteen incorporationg all the others under it, his rejection of *Upamāna* as a separate category and the arguments, advanced by him to prove that the *Sūtrakāra* has accepted only three *Pramāṇas* etc., are clearly indicatvie of his position. His definitions of logical terms, his explanations of fallacious examples and reasons etc., correspond to that of the Buddhits and the Jainas. He was the first logician to introdoce and explain the fallacious examples in the Nyāya logical system. The division of *Anumāna* into *Svārtha* and *Parārtha* also is a novelty of Bhāsarvajña, which he accepted from the other logical treatises like that of the Vaiśeṣikās the Buddhists and the Jainas. His concept of liberation also is beset with a novelty[11]. Many of the important logical terms dealt with in the *Sūtra* and its commentaries get only a cursory treatment at the hands of Bhāsarvajña. All this is suggestive of his anxiety

11. *Pramod kumar Dr. Mokṣa-the ultimate goal of Indian Philosophy* Indo-Vision Pvt. Ltd., Ghaziabad U. P. 1984 P. 53-54.

to shape his treatise and upto-date it on a par with the other current systems of thought, especially those of the Buddhist and the Jainas.

For the first time, he harmonised the various lines of thonght through his work. This was a necessity of the time. Designated with the orthodox lines of thought, thinkers were crossing over to the fold of Buddhism and Jainism. A special effort was needed on the part of Hindu thinkers to check this brain drain. Fot this a dynamic perspective was necessary. Bhāsarvajña provided this much needed perspective and effectively revitalised the springs of Hindu logic. It is needless to point out that this new way of thinking culminated in the formation of the Navyanyāya system of logic[12]. Thus, it may be noted that Bhāsarvajña spearheaded a renaissance in the field of logic which in later time contributed ssubtantially to the system.

12. See Dinesh Chandra Guha: *Navya-nyāya system of logic*, Motilal Banarsidass (II Edn.) Delhi 1979, for details.

Dr. W. PRAHLADA NAIDU

A HISTORICAL STUDY OF MAHIṢAŚATAKA OF VĀÑCHEŚVARA

Vāñcheśvara (18th century) is born in a village called Tiruviśannallur situated on the banks of Kāverī, near Kumbakonam in Tamilandu. This village is otherwise known as Śahājirāja-purāgrahāra. Vāñcheśvara was Kannaḍiga by birth but domiciled in the Tanjore Kingdom. He is well-read in the Vedic lore, Literature and Śāstras. From the account of his great-grandson, Vāñcheśvara-the junior, we understand that he descended from the family of ministers of the Tanjore Marāṭha Kings of the Bhosala family. His father was a minister to Śahāji and Vāñcheśvara was a minister to Tukkoji and Pratāpasiṃha.[1]

He composed the famous satirical poem *Mahiṣaśataka* in the year A. D. 1741[2]. It is believed that he wrote two more works besides the *Mahiṣaśataka*, namely the *Dhāṭīśataka* and *Āśīśśataka* or *Āśīrvādaśataka*[3], the *Mahiṣaśataka* reveals his mastery over the language as well his deep scholarship in various fields of literature ranging from the *Vedas* to the epic, puranic, classical and sastric literature.

---

1. tatra tañjapuraṃ nāma rājasthānam, anuttamam/
   rājānaḥ prathitās tatra bhosalīyānvaāyajaḥ//
   tadāmātyakulotpannaḥ śrīmān vāñcheśvaraḥ sudhīḥ/
   śiṣṭaḥ kanaṭijātīyo vedavedāṅgapāragaḥ//
   śleṣārthacandrikā on the *Mahiṣaśataka*, 3-4.
2. K. R. Subramanian : *The Marāṭha Rājas of Tānjore*, p. 49.
3. cakre māhiṣaśatakaṃ dhāṭīśatakaṃ tathāśiṣāṃ śatakam/
   śleṣakavisārvabhaumaḥ śrimān vāñcheśvaras svatantro 'sau//
   Mahiṣaśataka, introduction, p. 4.

Vāñcheśvara had the title *śleṣakavisārvabhauma*, which suggests his skill in employing the figure of speech *śleṣa*. This skill is well represented in the verses 52-100 of the *Mahiṣaśa taka*. He was also known more popularly by tne title *Kuṭṭikavi*, which was conferred on him by the king Śahāji. Regarding this event there is a traditional account.

Once Śahāji went to Madura along with his ministers to worship the deity Mīnākṣi. Vāñcheśvara also accompanied his father. In praise of Mīnākṣi. the king recited the *śloka* :

purī madhuraṃ giri madhuraṃ garimadhuramadhara-nitamba-bhārāḍhyam/
sthūlakucaṃ nīlakacaṃ bālakacandrāṅkitaṃ tejaḥ//

Immediately Vāñcheśvara recited the fotlowing *śloka* in praise of the king:

hṛdi tarasā viditarasā taditarasāhityavāñ na me lagati/
kaviloke na viloke bhuvi lokeśasya śāhajer upamām//[1]

Surprised at the scholarship and talents of the young Vāñcheśvara, the king called him *Kuṭṭikavi*, which means 'child poet. The progeny of Kuṭṭkavi were also came to be known as *kuṭṭi;* the great-grandson Vāñcheśvara was also called *Kuṭṭikavi* and *Kuṭṭisūri*.

For a clear understanding and appreciation of the *Mahiṣaśataka* it is necessary to keep in mind the political situation of the period.

II. MARĀṬHA KINGS OF TANJORE

In 1676, the first Marāṭha ruler of Tanjore, Ekoji or Veṅkāji captured the Tanjore principality from the Madura Nayaks who ruled it for about 125 years. After Ekoji, his sons Śahāji (1684-1712), Śarabhojt (1712-1728) and Tukkoji (1728-1736) ruled the Tanjore kingdom successively. Surrounded as it was by a number of jealous neighbours the small state of Tanjore could never be independent. It had althrough allegiance to some powerful neighbouring rulers like the Sultan of Bijapur, Sivāji and Mugal kings[2]. In fact Śahāji Bhonsle, father of Veṅkoji, was an officer under the Sultan of Bijapur[3] and Ekoji was feudatory to the Adil shahs till Śivāji brought the kingdom under his control. As a result of the affiliations to the Sultans of Bijapur, many Muslims came into the Tanjore fort along with Ekoji. Of these one Muslim Saiyid rose to high positon of *Khilledar* of the fort. After the death of Tukkoji he played the role of king-maker till he was executed by pratāpasiṃha. From 1736-1739 virtually there was anarchy and the

1. ibid. p. 1-2.
2. K. R. Subramanian, *op. cit. p.* 27,
3. ibid. p. 9.

kingdom passed into the hands of many persons. At last although, Pratāpasiṃha became the de jure ruler of the kingdom in A, D., 1739.[1] the *Khilledar* was the ruler *de-facto*. The *Khilledar* was whimsical and intriguing and the people found their life insecure under his rule.

III. NEED FOR THE COMPOSITION OF THE MAHIṢAŚATAKA

As the whole frot was under the contol of the *Khilledar* Saiyad and his group of people, the ministers who were serving the family traditionally were displaced. The poets, vedic scholars and other artists who were absolutely dependent on the patronage of the king were neglected and driven to extreme conditions of starvation. Under these circumstances, these people were forced either to leave the country seeking the patronage of another king or resort to some other profession. Many of them were adopting foul means to earn their livelihood. But Vāñcheśvara being very much dedicated to the kingdom and affectionate to the royal family, did not leave the country. He took to cultivation, and purchased a buffalo. Thus he won his economic freedom literaly by sweat of his brow; but his imagination and patience consumed him. As he could calculate the intelligence of Pratāpasiṃha, he wanted to correct him and to wean him from the baneful influence of the wicked people, he composed this poem in a satirical form, as he could not directly criticise the trecherous behaviour of the officers in his government. He chose to convey his idea through veiled criticism in the pretext of the buffalo. He expressed the purpose of his satire in clear terms: "It may be that of the kings who come to hear of this my poem on the buffalo, some are keen-witted and discerning enough to seize upon what is good in it, it may be that they come to learn and understand the misdeeds of their oficers from a poet's mouth what he has stated by way of *vyaṅgya* (implication) and satire. Let them appoint only such persons of good heredity for such posts as they are fit for, men who will not betray their trust, but who will protect the subjects as their own children and according to the dictates of *dharma*[2]." Kuṭṭikavi clearly states that this *śataka* is not to praise *mahiṣa* but to censure the corrupt and

1. K. R. Subramanian; p. 44.
2. śrutvaitān mahiṣaprabandham iha ye bhūpā guṇagrāhiṇas
   te buddhvā nijadurguṇān kavimukhāt tadvyaṅgyamaryādayā/
   adroheṇa nijāḥ prajā iva yathā dharmaṃ prajā rakṣituṃ
   kurvantu svakulakramāgataṇarān deśādhikārocitān//

   Mahiṣaśataka, 11.

sycophants around the king. "Basing my theme on an animal inferior by nature and devoid of excellence, I propose to embark on a centum of verses, but it is not out of the greatness of the animal. By ridiculing the wretch, my enemy, my blow is intended to fall successively in ascending order on his lord, his Lord's lord, etc".[1]

Theme of the Mahiṣaśataka: Vāñcheśvara, being a brahmin genius by birth and very sensitive to the injustice done to him, wants to bring to light two important aspects in his *Mahiṣaśataka*. Firstly he wants to level charges against the king for giving the powers to unworthy persons by showing how his subordinates have insulted and rendered helpless the noble people and caused anarchy in the state. Secondly he wants to defend the step he has taken in going for cultivation, which is the occupation of the Vaiśyas according to *varṇāśramadharma*.

IV. VĀÑCHEŚVARA'S CRITICISM OF THE SOCIETY

(1) Burden of the tax-payers :

Pratāpasiṃha, the young king was prevailed upon to auction the right of collecting the taxes. This resulted in the bidders raising their bid for higher quantities of grain or cash in rivalry. The hollow and imprudent *vṛṣalas* - the men of low caste and mean character, mostly strangers and foreigners to the soil hovered around the king to snatch the auction. They bribed the men around the king and made them their tools. After winning the auction, these rogues extorted by force the entire belongings of the subjects[2]. These *vṛṣalas* abused the tax-payers without pity in unbearable words and some of them even assaulted

1. Kañcit paśvadhamaṃ lulāya viguṇaṃ kartuṃ prabandhān śataṃ
tvām ālambya samutsahe na khalu tadvarṇyasya māhātmyataḥ/
madrohapravaṇādhikārihatakakrodhena tannindanavyājāt
tātprabhu tatprabhuṣv api ca vāgdhaṇḍo mayā pātyate//
Mahiṣaśataka, 10.

2. dhānyaṃ vātha dhanāni vā saṃdhikaṃ kṛtvā mithas spardhayā
mithyāsāhasino 'bhyupetya vṛṣalā deśādhikārāśayā/
utkocena nṛpāntikasthitajanān vaśyān vidhāya prajā
sarvasvaṃ prasabhaṃ haranti ca śaṭhās te yāntu kālāntikam//
Mahiṣaśataka, 13.

and beat the tax-payers[1]. The tax-collectors were called the *subedārs*. They ravaged the villages and robbed the people of their money and grains.[2] When the crops were ripe after long and arduous agricultural operations, the minions descended from nowhere like a swam of locusts and surrounded the fields from every side[3]. These *subedārs* were proud of their authority and property. They grew rich by over-taxing the people. They hurled many insults on innocent people, who felt tortured and humiliated. Vāñcheśvara wished even the death of the *subedār*[4].

(2) The plight of the poets and scholars :

The plight of the poets and scholars who enjoyed respect in the court of the predecessors of Pratāpasiṃha were to perish in their pride or migrate to other places or to resort to other means of livelihood. The uncultured *vṛṣalas*, who became very powerful did not respect

---

1. tān etān vṛṣalāś śapanty akaruṇā ye duśśravair bhāṣitair
   ye vā tān praharanti tanmukhakaraṃ bhūyāt krimiṇāṃ padam//
   ibid. 14.

2. dehaṃ svaṃ paridagdhya yaddhi bhavatā dhānyaṃ dhanaṃ vārjitaṃ
   tatsarvaṃ prasabhaṃ haranti hi subedārās svakīyaṃ yathā/
   hetus tatra kilāyam eva mahiṣajñāto mayā śrūyatāṃ
   putrā eva pitur haranti hi dhanaṃ premṇā balād vākhilam//
   Māhiṣaśataka, *18*.

   vidyājīvanakuṇṭhanena ca kṛṣāv ālambitāyāṃ cirād
   āpakve kaṇiśe kuto 'piśunāḥ kedāram āvṛṇvate/
   hā kiṃ vacmi subhāhavālumaṇiyammejuṣṭahastāntaraṃ-
   harkārasthalasampratīmujamudādityādayo nirdayāḥ//
   ibid. 15.

4. tṛṇyādānajalāvagāhanatanūsaṃgharṣaṇādikrmaiḥ
   kāmaṃ sairibharājarājabhavatas sevām akārṣaṃ ciram/
   etāvat tv aham arthaye pitṛpatiṃ devaṃ tvadārohiṇaṃ
   kṣipraṃ prāpaya sannidhiṃ nanu subedārasya maddrohiṇaḥ//
   ibid. 20.

learning.[1] The revered Śrīdhara and Ambudīkṣita, the great scholars were led to poverty[2]. Śrīdhara put his learning for sale, teaching according to what he was paid. Good food became to Ambudīkṣita as rare as gold. His mastery of the six *darśanas* was of no avail[3], Ignorant ones became the *Āsthānapaṇḍitas* in the place of well-read scholars. Satirically Vāñcheśvara remarks that those who were in the *āsthāna* were more dull than the buffalo which if admitted to the court would shine like Vācaspati, the lord of wisdom[4].

(3) Justification of agriculture by a brahmin :

Vāñcheśvara raises the question as to how a brahmin could go for cultivation when the occupation was restricted by the tradition to a *vaiśya,* and answers at length quoting the *śruti*, *smṛti* and resorting to logic. The Ṛgveda exhorts: "Gamble not with dice, adopt husbandry alone for livelihood; get rich and take thy fill of pleasure;

---

1. Vidyāyāṃ viṣabuddhayo hi vṛṣalāsabhyās tv idānīṃtanāḥ,

Mahiṣaśataka, 3.

2. āryaśrīdharam ambudīkṣitam imau dṛṣṭvā mahāpaṇḍitau

vidyāyai spṛhaye na...... / *ibid.* 6.

See also:

tayor yājanādhyāpanaśīlayor api dāridryapīḍitatvād iti bhāvaḥ.

Śleṣārthacandrikā on *ibid.*

3. vidyāpaṇyaviśeṣavikrayavaṇigjātas sudhīs śrīdharaḥ

svannaṃ svarṇam abhūd batāmbumakhino dhik tasya

ṣaḍdarśanīm/ *Mahiṣaśataka*, 7,

4. karṣaṃkarṣam aharniśaṃ vasumatīṃ kliśnāsi kiṃ kāsara ?

tvaṃ sabhyair adhunātanair nṛpasabhaṃ sākaṃ sukhenāvasa/

na jñānaṃ na ca me 'sti kauśalam iti vyarthāṃ matiṃ mākṛthāḥ

tvatto mūḍhatamā ime; bhavasi tvaṃ teṣu vācaspatiḥ //

Mahiṣaśataka, 22.

and gain the honour and respect of the world ".[1] The *Manusmṛti* also permitted that in times of distress or crisis, a brahmin can turn to cultivation and rearing cattle[2]. Further our own observation confirms that the farmer leads a comfortable, independent living. By resorting to cultivation one would never suffer from poverty and hunger[3].

So he concludes, "the livelihood by learning was mutilated, I have turned to agriculture to keep myself alive[4]. What damage have I suffered in this world there-by, or how have I lowered myself in men's respect[5]. I have served and tried to please rogues by my honeyed words, all this long while. My efforts have been fruitless. Therefore I have chosen the *vaiśya's* avocation of agriculture, I laid out a hundred *niṣkas* of coin and obtained the buffalo "[6].

V. RESULT OF THE SATIRE

It has been held that Vāñcheśvara could manage to send the satire to Pratāpasiṃha who after reading the book repented for his

---

1. akṣair meti nanu śrutiś śrutipathaṃ prāyaḥ praviṣṭā na kim ?, *ibid*. 4

   See also :

   ......akṣair mā dīvyaḥ kṛṣim it kṛṣasva vitte ramasva bahu manyamānaḥ, *RV*. 10.34.13.

2. brahmaṇām āpaddharmatayā manau ca kṛṣigorakṣādikam sammatam, *Mahiṣaśataka*, 5.

   cf. ajīvaṃs tu yathoktena brāhmaṇaḥ svena karmaṇā/
   kṛṣigorakṣam āsthāya jīved vaiśyasya Jīvikām //
   Manusmṛti, 10.81-82.

3. dūrbhikṣaṃ kṛṣito na hīti jagati khyātaṃ kila, *Mahiṣaśataka*, 5.

4. vidyājīvanakuṇṭhanena ca kṛsāv ālambitāyāṃ cirāt, *ibid*. 15.

5. cf. ibid. 5.

6. tān āśritya ciraṃ khalān mudamucā vācā ca nutvā bahu
   śrānto 'haṃ viphalaśramas tadupari drāg vaiśyakarmāśritaḥ /
   niṣkāṇy adya śataṃ vitīrya mahiṣābhikhyān upetya prabhun
   samyak taiḥ parirakṣitaś ca kṛtavit staumy adya harṣeṇa tān //
   Mahiṣaśataka, 23.

neglect of the duties and responsibilities as a king. He found the *Khilledar* Saiyad guilty of torturing the people and ordered his execution. He cleared off all other notorious and selfish rogues around him and restored the old traditional order and accorded the good rule once again to the people. Historical evidences show that the *Mahiṣaśataka* was composed in 1741 and in the same year Saiyad, the root cause of anarchy was put to death[1].

1. K. R. Subramanian, op.cit. p. 49.
See also :
nītimārgeṇa rājānaṃ tattatkālesv acodayat /
kadācid bālako rājā melayitvā khalān bahūn //
khelaṛs taiḥ sarvadā mugdho na śuśrāva hitaṃ vacaḥ/
tebhyo nivartayan bhūpaṃ sanmārge sampravartayan//
mahiṣastutito rājabuddhi cakre sunirmalām/
Śleṣārthacandrikā, 5-7.

N. C. V. NARASIMHACHARYA

ŚLEṢA OR PARONOMASIA AND MALLINĀTHA

There are diverse views regarding the figure *Śleṣa.* A brief discussion of the figure as viewed by some of the celebrated rhetoricians such Baṭṭodbhaṭa, Mammaṭa, Ruyyaka and the like will be undertaken in this paper.

To begin with Udbhaṭa[1]: Words having more than one meaning are employed by poets, for the sake of brevity and the enhancement of poetic beauty. In such places we come across two kinds of paronymous words. Some words can be pronounced at one breath because there is no difference of *sthāna, prayatna, svara* etc., though they can suggest two (or more) different meanings. There are also other words which are to be pronounced twice or more than twice according to the number of the meanings they suggest, because there is no identity of *prayatna, svara* etc. Though such words are pronounced only once by the poet we have to read them in the number required. Udbhaṭa holds the view that there are as many *śabdas* as there are meanings. So, some words, though they are different in their meanings, can be pronounced with one and the same effect because of the oneness of *svara, mātra* etc. This is called '*tantreṇa nirdeśaḥ*'. Whereever words of this kind are used the figure is *Arthaśleṣas* here, where the meaning is of two kinds, the words are of only one kind.

There are some occasions when words, which can not be pronounced at one breath, due to difference in *svara* etc., are

---

1. 'एक प्रयत्नो च्चार्याणां तच्छायां श्रैवं विभ्रताम् ।
स्वरितादि गुणै भिन्नै र्बन्धः श्लिष्ट मिहोच्यते ।"—Udbhaṭālaṅkāra, p. 63.

used, then *tantranirdeśa* becomes impossible. These words posses apparent identity though they are different with regard to *mātra, svara* etc. So they are somehow or other, to be taken as one. So such words become examples of *śabdaśleṣa,* in which the *śabda* is of two kinds. This can be illustrated from the following example[2] 'pallavātāmra bhāsvat karavirājini' is to be construed as an attribute to both Pārvati and *sandhyā*. So this is to be dissolved as following—'*pallavavat ātāmrau bhāsvantau yau karau tābhyām vi rājate*' and '*pallavavat ātāmrāḥ bhāsvantaḥ karāḥ taiḥ virājate*', respectively. Here there is no difference in *svara* etc., between the two. So it is *arthaśleṣa*. But *asvāpaphalalubdhehitapradā,* the attribute of both is to be dissolved thus—*asvāpe* (*durlabhe*) *phale lubdhāḥ ye janāḥ tebhyaḥ īpsitam pradadāti ityarthaḥ*. In *sandhyāpakṣa* asvāpa *phalalubdhe hitapradā* thus it is split up into two words. Here is the difference in splitting of words and *svara*. This is an example of *śabdaśleṣa.*

These two types of *śleṣa* give rise invariably to either *upamā,*[3] *virodha* or *rūpaka* or some other figure. Śleṣa will never be found alone, but it is always in the company of another *alaṅkāra, upamā, rūpaka* etc., which have independent existence. So it is evident that *śleṣa* can be called *nirvakāśa* and *upamā* etc., *sāvakāśa*. Śleṣa being *niravakāśa* becomes powerful and overpowers the other *alaṅkāras* which are *sāvakāśa*. Such being the case *śleṣa* establishes its position and figures like *upamā* can only be present without establishing themselves.

In *Udbhaṭālaṅkāra* three examples are shown in which the *Vṛttikāra* explains *śleṣa* from three angles – as *upamāpratibhotpatti hetu*, *rūpakapratibhotpatti hetu* and *virodhapratibhotpatti hetu*, where *śleṣa* gives rise to *upamā* etc.

Mammaṭa: He lists this figure among *śabdālaṅkāras*. His definition of *śleṣa* is—

वाच्यभेदेन भिन्ना ये युगपद्भाषणस्पृशः ।
श्लिष्यन्ति शब्दाः श्लेषोऽसा वक्षरादिभि रष्टधा ॥[4] (IX-84)

2. Udbhaṭālaṅkāra - p. 64.

3. 'अलङ्कारान्तरगतां प्रतिभां जनयत् पदैः' etc. Udbhaṭa, p. 63. Also refer to Pratīhārendurāja's vṛtti on the above.

4. Kāvyaprakāśa - p. 509. Jhalkikar Edn.

Mammaṭa says : "There must be a different word for a different meaning as the maxim '*sakṛd uccaritaḥ śabdaḥ eva artham gamayati*' goes. Words indicating different meanings must have different *svaras*. But the *svara* is not counted in the classical language and it is counted only in the Vedas. So the *svara* need not be taken into account. Though the words are different because of difference in meaning, due to the pronunciation made only once, they unite themselves into one entity (these two types of words conceal the difference) in such places the figure is *śleṣa*.'

Śleṣa is divided into two kinds *abhaṅga* and *sabhaṅga*. Mammaṭa establishes his theory clearing what seem to him to be doubts in Udbhaṭa's view. *Śabdaśleṣa* and *arthaśleṣa* are counted among *arthālaṅkāras* by the ancients. But Mammaṭa has included this in *Śabdālaṅkāras*. How can this inconsistency be avoided ?

The answer for this is as follows : *Doṣas* (poeticblemishes), *guṇas*, (virtues) and *alaṅkāras* (figures) are grouped into two kinds in rhetoric with regard to meaning *(arthagataḥ)* and words (*Śabdagataḥ*). The *guṇa*, *doṣa* or *alaṅkāra* which intrinsically exists in a particular word does not appear in some other word, though used in the same sense. So when the reason for this phenomenon is understood to be pertaining to the *śabda* only by *anvaya-vyatireka* method of reasoning, the *guṇa* etc., are to be taken as pertaining to *Śabda*. The same process of *anvaya-vyatireka* is to be applied to the *arthaguṇa* etc. There the *guṇa* or *alaṅkāra* is called *arthagata*, where the *artha* does not allow any change and *śabda* may be changed. So it shows the importance of *artha* alone. That is *arthasatve doṣah*, *arthābhāve doṣābhāvaḥ*. This can not be said in the case of *Śabda*, because it allows change. The example given above '*svayaṁ ca pallavātāmrabhāsvatkaravirājinī* is according to the ancients an example of *abhaṅga śleṣa* and '*asvāpaphala-lubdhehitapradā*' is an example of *sabhaṅgaśleṣa*. These examples make it clear that there is the importance of words (*Śabdas*) only, on the ground that the words are not replaceable. As such in both cases there appears *śabdaśleṣa* only.

Now it is clear that the principle for determining the figure, whether it belongs to *śabda* or *artha*, depends upon the indispensability or irreplaceability of particular *śabda* or *artha*. Viewed from this point, *svayaṁ ca pallavatāmra etc.*, (*abhaṅgaśleṣa*) and *asvāpaphala* etc. (*sabhaṅgaśleṣa*) are to be taken as examples of *śabdaśleṣa* only, depending on the importance of *śabda*. But to say the former one is *śabdaśleṣa* and the latter one is *arthaśleṣa* seems to be irrational.

The *arthaśleṣa* exists, where the words though they are changed, that is replaced by their synonyms, are capable of giving two meanings as required. The śloka—

'स्तोके नोन्नति मायाति स्तोकेनाया त्यधोगतिम् ।
अहो सुसदृशीवृत्ति स्तुलाकोटेः खलस्य च ।।' (काव्य प्रकाशः पृ. 520)

Even if it is changed as—

अल्पेनोच्चै र्गति विन्द त्यल्पेन्नायाति नीचताम् ।
दुर्जनस्य धटाग्रस्य तुल्या रीतिः (किमद्भुतम्) ।।

gives the same sense.

Added to this, the ancients say that *śleṣa* is *upamāpratibhotpattihetu*. Even this is not correct. On the other hand, it should be said that *upamā* is *śleṣapratibhotpattihetu*. It should not be thought that in the case of *upamā* which is based on *śleṣa*, there is only a shade of *upamā*, because of *śabdasāmya* only and therefore it is incomplete. When *upamā* is achieved by *guṇasāmya* and *kriyāsāmya*, then why not by *śabdasāmya?* the opinion of Rudraṭa, in this respect, can be taken for corroboration.[5]

It may be argued that there is no pure *śleṣa* without the presence of *upamā;* but there can be *upamā* without *śleṣa*. In such instances the *śleṣa*, which is considered to be *niravākaśa*, overrides the *upamā* which is *sāvakāśa*. But this argument will not pass muster, for, much against this can be said. In the example '*kamalamiva mukham manojñam etat*, the word *manojña* is to be construed with respect to both *mukha* and *kamala*. Therefore the *upamā* is always pervaded by *śleṣa*. In such a case how can *upamā* be *sāvakāśa* and becomes *asaṅkīrṇa ?* It might be contended that as it is thus pervaded by *śleṣa*, because of the word *manojña*, let *arthāśleṣa* be accepted ; and where there is no usage of lhe words *marojña* etc., which speaks of *sādhāraṇadharma*, then the *śleṣa* may be thought of *asaṅkīrṇa*. But, if this type of argument for *arthaśleṣa* is to be accepted, then there will be the danger of *pūrṇopamā* being obliterated completely. *Manojña* is a paronymous word. If this is taken off for the sake of showing a pure *upamā* then the *pūrṇopamā* itself will be done away with. because it will not occur without *śleṣa*.

---

5. स्फुट मर्थालङ्कारा वेता वुपमा समुच्चयौ किन्तु ।
आश्रित्य शब्द मात्र साम्य मिहापि सम्भवतः ।। रुद्रटालङ्कारः IV-32

It may be said that some how, the *upamā* unmixed with *śleṣa* (at least in *dharmaluptopamā*) is seen. And it may be treated as *sāvakāśa*. Mammaṭa has said that one example of *śleṣa* unmixed with *upamā*, can be shown such as—

"देव त्वमेव पाताल माशानां त्वं निबन्धनम् ।
त्वञ्चामर मरुद्भूमि रेको लोक भयात्मकः ॥" (काव्य प्रकाश. पृ. 522)

and the examples like *'yena dhvastamanobhavena'* etc.

Now it is clear that to say that there is no absolute *śleṣa*, is only a misconception. Hence the arguments based on *sāvakāśa* and *niravakāśa* are not tenable. So when there is a mixture of *upamā* and *śleṣa*, which are *sāvakāśa* in fact let there be *saṅkarya* in the absence of *bādhyabādhakabhāva*. On a close examination even though *śleṣa* is present there, it is to be regarded as a case of *upamā*. Otherwise as already explained, the case of *pūrṇopamā* falls in danger.

Now, whether *upamā* etc., are based on the strength of *śleṣa* or vice versa, it is to be clarified. The maxim 'prādhānyena vyavahārā bhavanti' is accepted on all hands. The *upamā* here, is important and it can not stand in the absence of *śleṣa*. As such, the *śleṣa* becomes an *aṅga* by *nirvāhakatva*, since the *poṣaka*, *nirvāhaka*, or *sādhaka* is *aṅga*, and *poṣya*, *nirvāhya* or *sādhya* is *aṅgin*. The *upakārakatva* of *śleṣa* can be explained by the fact that there can not be *upamā* without the help of *śleṣa*. But, in the same manner the *upakārakatva* of *upamā* can not be established as there is no comprehension of *upamā* at the time of the comprehension of *śleṣa*. In other words, *upamā* which is comprehended at a later period can not help the *śleṣa* which is comprehended earlier. In the same manner it should not be taken that *śleṣa* is *rūpakapratibhotpattihetu*, but on the other hand these figures (*rūpaka*, *upamā* etc.) are only *śleṣapratibhotpattihetu*.

The argument of *āśrayāśrayibhāva* becomes self-contradictory. The pronouncement of *arthaśleṣa* in the case of *pallavātāmra* etc., becomes incongruous, since it is to be explained, as *śabdaśleṣa*, because of the importance of *śabda* as explained above.

To be an *alaṅkāra*, there must be a special charm in it and it is the intention of the poet that determines the charm. In *śleṣa* the intention of the poet appears to be in the selection of rare and choice words that give rise to multiple meanings. So in this example *śabdaśleṣa* is the *alaṅkāra*, but not *arthaśleṣa* according to Mammaṭa. There are three factors to be noted here: (1) *Śabdaśleṣa* and *arthaśleṣa*

as expounded by Udbhaṭa and his followers are only *śabdaśleṣa* in Mammaṭas view. (2) Dispensing with *sāvakāśa-niravakāśa* arguments and finally establishing that *rūpaka* etc., are *śleṣapratibhotpattihetu* and refusing the arguments that *śleṣa* is *upamādipratibhotpattihetu*. he advocates the importance of *upamā* etc. (3) He shows that there is pure *śleṣa* without the mixture of any *alaṅkāra*.

Ruyyaka's theory detailed in *Alaṅkārasarvasva* may be summarised as follows: In the case of *śleṣa* between two contextual subjects only, or two non-contextual subjects only both the *viśeṣaṇa* and *viśeṣya* will be *śliṣṭa*, that is, expressive of more than one meaning. But with regard to that between contextual and non-contextual subjects, only the *viśeṣaṇa* must be *sliṣṭa*. The *viśeṣyas* contextual and non-contextual, must be separately expressed by two different words.

In *prakṛtāprakṛtaśleṣa* (pertaining to both relevant and irrelevant), if the *viśeṣya* also happens to be *śliṣṭa* then both the *viśeṣaṇa* and *viśeṣya* denote only *prakṛtārtha* (contextual sense), because *abhidhā* is confined *prakṛta* only. The sence got by *abhidhā* is *vācya*. The secondary non-contextual meaning, becomes *vyaṅgyārtha* or implied, because we have to resort to *vyañjanāvṛtti* to comprehend the irrelevant sense. In case the *aprakṛta viśeṣya* is expressed by a separate word, then the secondary meaning of the *viśeṣaṇa* becomes as good as *vācyārtha*, because of the presence of the separate *viśeṣya*, which is responsible for the conjecture of the secondary sense. So both the meanings are to be reckened as *vākya* and thus it becomes the place of *śleṣa*. In the absence of such a separate denotative *viśeṣya*, the second meaning becomes an example for *śabdaśaktimūladhvani*.

As for the *kevalāprakṛtaśleṣa* (*sleṣa* of relevent subjects only) and *kevalāprakṛta śleṣa* (śleṣa of irrelevant subjects only) both meanings are of equal importance. Neither of them can be said to be important or unimportant, because both of them are either *prakṛta* or *aprakṛta*. Therefore without being restricted to either of the two meanings, it expresses both meanings equally. So both meanings are *vācya* and *śleṣālaṅkāra* takes place.

On some other criterion the figure again regarded as three fold as *śabdasleṣa*, *arthaśleṣa* and *ubhayaśleṣa*. Where there are different words on account of difference in *svara*, *prayatna* etc., in accordance with the different meanings, there exists *śabdaśleṣa*. As the words are split into two types here, it is called *sabhaṅgaśleṣa*. But where there is no difference caused by *svara* etc., in spite of the presence of different

meanings, and where the words are not split up, there exists *śleṣa* of the *abhaṅga* type, which is called *arthaśleṣa.* Where there is the admixture of these two types it is called *ubhayaśleṣa.*

According to some scholars *śleṣa* is an obstacle to other *alaṅkāras,* in keeping with the axiom *'yena nāprāpte yo vidhir ārabhyate sa tasya bādhako bhavati* When no *alaṅkāra* occurs *śleṣa* can not have a place. Hence it is called *niravakāśa.* When such *alaṅkāras* as can exist elsewhere come in, then only this *śleṣa* comes in. Thus *śleṣa* becoming *niravakāśa* bars the other figures. It means that *śleṣa* assuming the main role makes the other figures like *upamā* feeble By the application of the axiom, sāvakāśa niravakāśa, *śleṣa* bars all the other *alaṅkāras* from entry.

The verse *'yena dhvasta'* etc. is an example of pure *śleṣa* which allows no scope for any other figure. Hence the *niravakāśanyāya* has no ground. So there is no question of its barring the other *alaṅkāras,* and the admixture of the two figures which are *śāvakāśa,* is only *saṅkara.* If one of these two is weak let it be suppressed.

The idea of the advocates of *niravakāśavāda* is this—among the three varieties of *śleṣa,* there are two types called *prakṛtānekaviṣaya* and *aprakṛtānekaviṣaya.* Here the above two become the figure *tulyayogitā* according to the definition—'varṇyānām itareṣām vā dharmaikyam tulyayogitā' (Kuvalayānanda, N.S. Edn 1947 p. 47) and in the case of *prakṛtāprakṛtaśleṣa* it becomes *dīpaka* by the definition 'vadanti varṇyāvarṇyānām dharmaikyam dīpakam budhāḥ.' (Kuvala, p 51). Hence it is noted that there is no absolute *śleṣa* and so it impedes any *alaṇkāra.* The figures impeded become dull and prosaic. In the example 'yena dhvasta' etc., also *śleṣa* is not free from mixture. In this benedictory verse both Mādhava and Umādhava are relevant objects. The matter pertaining to them become contextual and the resultant similarity between them culminates in *tulyayogitā.* So *śleṣa* connot be *sāvakāśa.*

The doubt regarding accepting *śleṣa* dependent on *śabda* and *artha,* is not rational. As per worldly experience *alaṅkārya-alaṅkāra-bhāva* can be based on *āśrayāśrayībhāva.* Just as the ornament, which depends on (put on) the ear becomes the ear-ornament and that which rests on the neck becomes an ornament of the neck, even here in the place like *'raktacchadatvān',* when the *śabda* is only one and the meaning is multifarious and because the *śleṣa* depends upon the diversity of meanings, there is *arthālaṅkāratva* and in places like *nālaṁ,* where it is

split as *na alam* (as two words) and *nālam* (as one word) when the meanings are to be drawn from two different words there is *śabdālaṅkāratva*

It may be asked, why in instances like *raktacchadatva* it should be a *śabdālaṅkāra* because the two meanings found here have for their support, the principle *'arthabhede śabdabhedaḥ*, that is, presuming that the two meanings present here pertain to the two different words. But in answer it may be said that the above principle is accepted by a section only as a possibility ; but strictly speaking in actual experience, two different words are not felt ; on the other hand only the oneness is felt. Hence two different words cannot be presumed to be present here. But in the case of *nālam* the difference in *svara* etc., is obvious. Hence it is treated as two different words.

Ruyyaka does not evince interest in the theory that there is *śabdālaṅkāra* only in the above two varieties, because both of them spring from *śabda* only as it is established by *anvaya vyatireka* theory. It is always better to determine the figure on the basis of *āśrayāśrayībhāva* considering the natural order. And the theory of *anvaya-vyatirekabhāva* is applicable to other *śāstras*.

Ruyyaka does not accept *upamā* in places like *'sakalakalam puram etat'*, as there is no resemblance through *guṇa, kriyā* etc. Parity in words only does not help. In the above example there is only a shade of *upamā* and the actual figure there is *śleṣa* Only in some places, of course, *śleṣa* is barred. In case where there are *rupaka* and *samāsokti*, both of which embrace *śleṣa*, the *śleṣa* is only a shadow and the actual figures are *rūpaka* and *samāsokti* only. *Śleṣa* supports not only *upamā, dīpaka* etc., but also other figures such as *virodhābhāsa* and the like.

It is already observed that the *viviktaviṣayatva* of *śleṣa* in the case *'yena dhvasta'* is objected to. In the same manner, the verse *'ākṛṣyādan'* etc., which is instanced for *śabdhaśleṣa* by Tilaka, is pronounced, with adequate arguments, as an example for *apahnuti*. Like this considering it from all angles Ruyyaka establishes that *śleṣa* is not free from other figures, which dominates at length.

Appayya Dikṣita : He evinces great interest in *Alaṅkārasarvasva* and on many occasions he quotes his (Ruyyaka) definitions, explains his views and cites his examples also. But in the case of *śleṣa*, Dikṣita holds a different view from that of *Alaṅkārasarvasvakāra*. He condemns

in his *Citramīmāṃsā* the definition of Vidyānātha. He criticises the word *'dharmataḥ'* used by Vidyānātha for the exclusion of *śleṣa*, where the similarity is brought about by means of a common quality—but not by mere *śabdasāmya*—*upamā* occurs. According to the ancients there is no *guṇasāmya* in *'sakalakalam purametat'* etc. Therefore they hold that there is no *upamā*, but on the contrary there is *śleṣa*. This is not correct. It is to be accepted that in many of the *alaṅkāras* there is *śleṣabhittika-abhedādhyavasāya*. That is where two different things expressed by one word, with the help of *śleṣa*, are treated as identical, it is *śleṣabhittika-abhedādhyavasāya*. Even in the case of *'sakalakalaṅkam'* etc., the *guṇasāmya* is got by means of *abhedādhyavasāya* between two meanings. More over there is no rule that *upamā* should depend on *guṇasāmya* and not on *śabdasāmya*. If it is insisted on *guṇasāmya* there is the danger for *upamā* in a popular verse like the following:

यथा प्रह्लादना च्चन्द्रः प्रतापा त्तपनो यथा ।
तथैव सोऽभू दन्वर्थः राजा प्रकृतिरञ्जनात् ।। (रघुवंशः IV-12)

For, there is no single *anugatadharma* (one and the same attribute present in both *upamāna* and *upameya*) present here, on the other hand there is only *anvarthatvarūpa Śabdasāmya* here. Still it is accepted by one and all as an example of *upamā*.

The figure is *upamā* in places like *sakalakalam*. The argument advanced against this, that there is no place for absolute *śleṣa* and that on the strength of *niravakāśanyāya* it is to be accepted as *sarvabhādhaka*, cannot maintain its ground. It is only a fallacy to think that there is no *viviktaviṣaya* (absolute case) for *śleṣa* which will be dealt with in the chapter on *śleṣa*. (—thus Dikṣita said; but unfortunately his work Citramīmāṁsā as it is available now, is incomplete and the chapter on *śleṣa* is not found there.)

Let it be accepted, for a while, that there is no *viviktaviṣaya* for *śleṣa*. But the argument itself is not sound. The *niravakāśatva* of *śleṣa* is put off because of the simple presence of itself. Where is the need for *viviktaviṣaya?* If *śleṣa* is definitely conceivable in one aspect in one place, it is enough to accept the presence of *śleṣa* there. The custom of the world with regard to ornaments is not favourable to *niravakāśa* theory. It is said—unpierced gems are being worn. It is not possible to wear such gems unless they are set in gold. It is also well known that gold can become an ornament even without gems; and so gold becomes *sāvakāśa* and unpiereed gems become *niravakāśa*. But

it is found no where that the decorative capacity of *sāvakāśa* gold is done away with by the *niravakāśa* gems. On the other hand the beauty of the gems is enhanced by their association with gold. According to the *niravakāśavādin*, the decorative virtue of gold which is *sāvakāśa*, should have been marred by the unpierced gem (set in gold, which is *niravakāśa*. This is contrary to common experience. So it must be concluded that the *niravakāśanyāya* has no place in the field of ornaments or *alaṅkāras*. The *niravakāśanyāya* is not accepted even in *Mīmāṁsā*. There is no incompatibility between the Vedic injunctions—'*āhavanīye juhoti*' and *pade juhoti*' because the oblation is ordained in two absolutely different places. But the injunctions '*āhavanīya juhoti*' and '*āhavanīyasya uttarārdhe juhoti*' may apparently appear incompatible to each other. But the fact is otherwise. Of course there are no completely different places for the *homas* ordained, because both of them are to be performed in one and the same place, that is *āhavanīya*. On contemplation the incompatibility may be resolved by *viṣayasadbhāva*. One *homa* refers to *āhavanīya* in general, where as the othe refers to the second half of the *āhavanīya*. Thus both the injunctions can be followed without *bādhya bādhaka bhāva* ; for both of them have different places. Just as two *homas* can take place in one *āhavanīya*, there can be two *alaṅkāras*, *śleṣa* and *upamā* in one and the same place. Let not the *sāvakāśa-niravakāśanyāya* be accepted in wordly practice or Mīmāmsā, but let it be accepted in *alaṅkāraśāstra* as an exceptional rule. This is nothing but obstinacy. *Alaṅkāras* like *samāsokti* are pervaded by *atiśayokti* and they can not be without it. The pervasive figure *atiśayokti* and the pervaded figure *samāsokti* etc., both go hand in hand without impeding each other. In the same manner, even *śleṣa* can exist without impeding *upamā*, *dīpaka* etc.

Again, the view that *śleṣa* is responsible for the rise of *upamā* etc., is not correct. What Mammaṭa said in the case of '*sakalaka'am*' that *upamā* is responsible for the rise of *śleṣa*, seems to be sound. The above idea will be clear by going through the following few lines. If '*sakalakalam puram*' is said in the description of a city, it is understood that the city is tumultuous. There is no question of a second sense. If '*sudhāmśubimbam iva jātam*' is added on to the previous expression, it is understood that the city is compared to the moon. To understand this fully, the second meaning that the moon, full with all the phases, is to be resorted to. If there is no *upamā* the question of a second meaning does not arise at all. Hence, to say that *upamā* is responsible for bringing out *śleṣa* is correct. This is the essence of the arguments of Appayya Dikṣita.

Jagannātha Paṇḍitarāja: He does not postulate any novel theory of his own in his Rasagaṅgādhara. He, having discussed the problem threadbare, finally establishes the three theories. They are as follows:

Udbhaṭa's theory: Here on the strength of *'yena nāprāpta-nyāya'*, *śleṣa*, being *nīravakāśa*, exalts at the expense of other figures. Figures like *tulyayogitā* and *dīpaka* etc., are fouud along with *śleṣa*. Even in the verse *'Deva tvam eva...'* cited by the *kāvyaprakāśa*, *śleṣa* is not free from other figures. There is the clear presence of *rūpaka*. In many of the examples, though *upamā* and *utprekṣā* appear, they are to be taken as illusion like the appearance of silver in the oyster-shell; There is only *śleṣa*, which relegates all *alaṅkāras* to the background. In his theory *sabhaṅga* and *abhaṅga* types of *śleṣa* belong to the *arthālaṅkāra* group only.

Mammaṭas theory: Mammaṭa and his followers do not tolerate this view. *Śleṣa* is *sāvakāśa* as shown in the verse *'yena dhvasta'*.... The view that there is *tulyayogitā*, as propounded in *Alaṅkārasarvasva*, in that place, is not proper as there is no other *alaṅkāra* over and above *śleṣa*. *Tulyayogitā* feeds on *sādṛśya* between Mādhava and Umādhava. The *śabdasāmya* in *upamā* is as good as *guṇa*, *kriyā* etc. The figures *upamā* etc., are the main figures and *śleṣa* is only a secondary one.

Further, all the examples of *pūrṇopamā* are pervaded by one or more of the three types of *śleṣa*. As such, *upamā* being *niravakāśa* bars *śleṣa*, and hence there is only *upamā*. Even in the place of *virodha* there appears *śleṣa*. But even then it is only *virodha* that dominates, the apparent contradiction is warded off by the real meaning and the other meaning depending on *śleṣa* disappears. On the assumption that there is only one meaning at the stage of *ābhāsa* of *virodha*, it is deemed that *virodha* owes its existence to *śleṣa*. Thus the *niravakāśa* theory accepted by Udbhaṭa and his followers, is criticised and refused by Jagannātha.

In the opinion of Mammaṭa, these two are *śabdālaṅkāras* only, as the replacement of words is not possible and their attachment is only to *śabda*, proved by the principle of *anvaya* and *vyatireka*. There is a third variety. In this case though there are no different meanings for the word, the same meaning can be made applicable in the case of both the objects. Even then, for the reason that it can be construed

with reference to both these, it is to be considered as *nānārtha*. Here the words tolerate replacement. In such cases *śleṣa* is an *arthālaṅkāra*.

Ruyyaka's theory: According to *Alaṅkārasarvasva* there is *āśrayāśrayibhāva*, as against the findings of *anvayavyatirekabhāva*. Here the *sabhaṅgaśleṣa* depends upon the splitting of the words as per *jatukāṣṭhanyāya* and hence it is *śabdaśleṣa*. In the case of *abhaṅga*, there are two meanings dependent on the word like two fruits hanging from a single stalk. (There is no different splitting of words.) Hence it is called *abhaṅgaśleṣa*. On this analysis, Ruyyaka and his followers feel that *śleṣa* comes under *ubhayālaṅkāra*. Here Ruyyaka seems to be the first in employing *'jātukāṣṭhanyāya'* and *ekanālāvalambi phaladvayanyāya* to express in clear terms the *śabdaśleṣa* and *arthaśleṣa* respectively.

Now in the light of the above theories we may examine *śleṣa* in a few examples, following Mallinātha.

Commenting on the verse *'iti tena vicintya'*[6] Mallinātha says that the figure here is *śleṣa*[7] because *sādharmya* between *bāṇa* and *saciva* is due to the words, but not due to common attributes. His view is based on the authority of Ruyyaka, who accepts in such places the variety *prakṛtāprakṛtaśleṣa*. Mallinātha adds that the figure here is *upamā* according to some others, who probably follow Mammaṭa.

Mallinātha examines the verse *'Anubhāvavatā...*[8]' also in the same manner. Here the figure is *śleṣa* according to some and *upamā* according to others. Without putting forth any further argument in support of his view, he merely says *'alaṅkārastu pūrvavat'*[9] thereby

6. 'इति तेन विचिन्त्य चापनाम प्रथमं पौरुषचिह्नमाललम्बे ।
उपलब्ध गुणः परस्य भेदे सचिवः शुद्ध इवाऽऽददे च बाणः ॥
(किरातार्जुनीयम् XIII-14)

7. 'अत्र बाणसचिवयोः शब्द मात्र साधर्म्यात् श्लेषालङ्कारः, प्रकृताप्रकृतविषय इति सर्वस्वकारः । उपमैवेति केचित्' ॥ Com. on the above verse.

8. 'अनुभाववता गुरु स्थिरत्वादविसंवादि धनुर्धनञ्जयेन ।
स्वबलव्यसनेऽपि पीडयमानं गुणवन्मित्रमिवानतिं प्रपेदे ॥
किराता XIII-15.

9. 'अलङ्कारस्तु पूर्ववत्' । Com. on the above verse.

saying that the arguments presented in the previous verse hold good in this case also. This is an instance of Mallinātha's love of brevity.

In the verse *'anutsūtra padanyāsā...'* [10] Mallinātha explains all the three varieties of the figure *śleṣa*—(1) the *śabdaśleṣa,* (2) the *arthaśleṣa,* (3) and the *ubhayaśleṣa.*[11]

Here *rājanīti* (polity) is compared to *Śabdavidyā* (the Grammar) employing *śleṣa* for *upamā.* The word *apaspaśa* is to be split up in two ways. *Apa* and *spaśa* (without spies) in the case of *rājanīti* and *'a'* and *paspaśā* (without the introductory chapter), in the case of *śabdavidyā.* Because the compound here allows two fold splitting it is *śabdaśleṣa,* which is an example of *jātukāṣṭhanyāya;* in *śabdaśleṣa* two entities namely, two *śabdas* get fused togethe1 like lac and piece of wood. The words *sadvṛtti* and *sannibandhanā,* in the verse under considelation, are to be construed according to both the subjects. *Sadvṛtti* having accorded livelihood or wages (in *rājanītipakṣa*) having a good *vṛtti,* that is an exposition named *Kaśikā* (in *Śabdavidyāpakṣa*). *Sannibhandhanā* having good presents of gold, cattle etc., on completion of assigned duties to the servants (*rājanīti*), having good exegesis i.e. *Mahābhāṣyā* (*śabdavidyā*). In these two cases, there is no difference in *śabda.* So it is called *arthaśleṣa* in as much as, two meanings hang together on a single word, like two fruits on a single stalk.

The expression *anutsūtrapadanyāsā* is to be taken as an example of *ubhayaśleṣa,* because the compound word is dissolved in two different ways giving scope for two kinds of splitting—*Utsūtraḥ padanyāsaḥ no vidyate yasyām sā rājanīti* and *anutsūtrapadaḥ nyāsaḥ yasyām sā* (*śabdavidyā*). In respect of *utsūtra* there is no difference in *śabda* but *padanyāsa* has two splits. *Anutsūtra* joins as an adjective to *padanyāsa* and to *pada* in the case of *rājanīti* and *śabdavidyā* respectively. Hence it is evident that in the single compound we find both the varieties, *śabdaśleṣa* and *arthaśleṣa.* By stating that *rājanīti* is like *śabavidyā,* the

10. 'अनु त्सूत्र पदन्यासा सद्वृत्ति स्सन्निबन्धना
शब्दविद्येव नोभाति राजनीति रपस्पशा ॥' शिशुपालवधम् II-112.

11. 'अत्र अपस्पशेत्यत्र जतुकाष्ठव च्छब्दयो रेव श्लिष्टत्वा च्छब्दश्ले षः। सद्वृत्ति स्सन्नि बन्धनेत्यत्र एकवृत्तावलम्बि फलद्वयवदर्थश्ले षः। अनुत्सूत्र पद न्यासे त्यंत्र तूभय सम्भवादुभयश्ले षः। शब्दविद्येवेति पूर्णोपमा. यत्केव। तयो स्सापेक्षत्वा त्सङ्करः ॥ Com. on the above verse.

poet has given the scope for *upamā* also. Again it is known that this is *pūrṇopamā* as all the four components of *upamā* are present here— *iva* an *upamāvācaka, rājanīti* as *upameya, śabdavidyā* as *upamāna* and *anutsūtrapadanyāsā* etc., as *dharma vācaka*. This is one of the instances to prove the keen perception, profound knowledge and interest of Mallinātha to educate students. Especially a spark of his genius is noticable, when he says that there is *Ubhayaśleṣa* in a single word, *anutsūtrapadanyāsā*.

In conclusion Mallinātha observes '*śabdavidyeva iti pūrṇopamā vyaktaiva. Tayoḥ (śleṣopamayoḥ) sāpekṣatvāt saṅkaraḥ*.' It is hard nut to crack. Here in the verse two figures are noted already. Doubts may arise as to the determination of the figure; whether it is *śleṣapratibhotpattihetuḥ upamā*, or *upamāpratibhotpattihetuḥ śleṣaḥ* whether *upamā* dominates *śleṣa* or *śleṣa* dominates *upamā*; and whether *śleṣa* is *pratibhāmātra* or *upamā* is *pratibhāmātra* and so on Mallinātha clears all the doubts with single word *saṅkaraḥ*. He does not want to enter the fray of controversy. If either of the two, *upamā* and *śleṣa* dominates, making the other subordinate, then only the above doubts arise. But here both the figures are fully developed as shown above so as to make them of equal importance. So there is no scope for subjugation by either. Without being subordinate these two figures help each other. In the light of the above arguments, Mallinātha's view, that of *saṅkara* becomes acceptable. This shows that Mallinātha is not blind adherent to any particular school of thought, but is independent and logical in his view.

महर्षभस्कन्धमनूनकन्धरं बृहच्छिलावप्रघनेन वक्षसा ।
समुज्जिहीर्षुं जगतीं महाभरां महावराहं महतोऽर्णवादिव ॥

(किरात. XIV-40)

It is decided by Mallinātha that in this verse the figure of speech is *upamā* as there is *arthasāmya*. If there is *śabdasāmya* it becomes *śabdaśleṣa* according to some. But here is no necessity for *śabdasāmya*. While describing Arjuna poet compares him to Mahāvarāha. All the attributes like Maharṣabhaskandha etc., can easily be construed with reference to *upamāna* and *upameya*. In such places Mammaṭa accepts *arthaśleṣa*. *Niravakāśanyāyavadins* do not accept here *śleṣa*. So there is no fear of *upamā* being barred, because *upamā* will be barred when *nānārthatva* of *śabda* is seen either by *bhaṅga* or *abhaṅga*. In the present case there is no such *śleṣa*. *Upamā* here, is carried on without

the help of *śleṣa*. When the *sādharmya* is brought about by mere words as in the case of *'sakalakalam puram etat jātam samprati sudhāmśubimbam iva'* and where there is no *anugata dharma*, that is natural common attribute, it is an instance of *śleṣa* only. The present instance will not come into its fold. If it is argued that even *arthaśleṣa* (according to Mammaṭa) bars *upamā* and gets itself established, then the *pūrṇopamā* found in places like *'Kamalam iva manojñam mukham'* will have no place at all from literature itself, because *pūrṇopamā* invariably contains *arthaśleṣa*. Having kept all this in mind Mallināthā states as a rule that *śleṣa* exists where there is *śabdamātrasādharmya*.[12]

In the case of the following verse :—

'स्निग्धाञ्जनश्यामरुचि स्सुवृत्तो वध्वा इवाध्वंसित वर्णकान्तेः ।
विशेषको वा विशिशेष यस्याः श्रियं त्रिलोकीतिलकः स एव ।।'

(शिशुपाल. III-63)

Mallinātha gives the different interpretation according to the three theories for the sake of clarification—(1 that it is *śleṣa* according to Ruyyaka's theory, because of *śabdamātrasādharmya*; (2) that it is *upamā* (having *upamāvacakas* more than one) according to Mammaṭa's view; (3) that it is *śleṣopamā* according to Daṇḍin's theory.

1. According to the first, the comparison to be established, is between Kṛṣṇa and *tilaka*. There is no single virtue that goes with the two objects. The *sāmya* between *upameya* and *upamāna* is to be established by means of *śabda* only by the difference in *samāśa* as *'snigdhāñjanena śyāmā tanur yasya'* (that is the body is black with the shining collyrium) and *snigdhāñjanam iva śyāmā tanur yasya* (that is body is black like shining collyrium). Hence it is *śleṣa*.

2. According to the second view (of Mammaṭa) the *sāmya* by words can bring out *upamā* as in the case of *'yathā prahlādanāt candraḥ'* in the light of experience. Hence the *upamā* here is *śleṣapratibhotpatti-hetu*. The *upamā* here has more than one *iva*, the indicater of similarity. Strictly speaking there are no two *ivas*. But one should not get tempted to find fault with Mallinātha. In fact the *iva* is an *upalakṣaṇa* here. It is used in the sense of a parity-indicator (*sādṛśyavācaka*).

12. 'अनेकशब्देयमुपमेत्येके । शब्द मात्र सादृश्यात् श्लेष इत्यन्ये । श्लेषोपमेत्याह दण्डी' ।। Com. on शिशुपाल III-63

Here *iva* and *vā* two particles that express similarity are found. So it can be called *anekevaśabdā iyam upamā.*

3. According to Daṇḍin this is *śleṣopamā*. In his opinion, *śleṣa* is *aṅga* and *upamā* is *aṅgin*. As such it is *śleṣopamā*. Though he terms this type of figure as *śleṣopamā*, his opinion is akin to that of Mammaṭa, who accepts *upamā* as supported by *śleṣa*.

In the case of the verse mentioned hereunder as—

'उपजीवति स्म सततं दधतः परिमुग्धतां वणिगिवोडु पतेः ।
घनवीथि वीथि मवतीर्णवतो निधि रम्भसामुपचयाय कलाः ॥''

(शिशुपाल IX-32)

the figure is either *upamā* mixed with *śleṣa* or *śleṣa* mixed with *upamā*.[13] These two represent the views of those that advocate that *upamā* is *śleṣapratibhotpattihetu*, and those who hold that *śleṣa* is *upamāpratibhotpattihetu*.

In the following verse—

'लुलित नयन ताराः क्षाम वक्त्रेन्दु बिम्बा रजनइव निद्राक्लान्त नीलोत्पलाक्ष्यः ।
तिमिर मिव दधानाः स्रंसिनः केशपाशानवनिपतिगृहेभ्यो यान्त्यमू र्वारवध्वः ॥ (शिशुपाल XI-20)

the description presents a comparison between harlots and nights. Here the nature of the compound in places like *lulitanayanatārāḥ*, *Kṣāmavaktrendubimbāḥ* and the adjectives are examined by Mallinātha. He clears the possible doubt, whether they are *upamitasamāsas* or *rūpakasamāsas*, by pointing out that it is *upamitasamāsa*[14] only. Here the main *viśeṣyas* are *vāravadhvaḥ* and rājanayaḥ. The poet expressly draws only *sādṛśya* by the word *iva* giving no room for *rūpaka*. Again the same thing is repeated by the poet when he says *timiram iva keśapāśān dadhānāḥ*. Here he establishes the *sādṛśya* between two

---

13. श्लेष सङ्कीर्णेयं उपमा उपमासङ्कीर्णः श्लेष इत्यन्ये

Com. on (शिशुपाल IX-32.)

14. 'वक्त्राणि इन्दुबिम्बानीव इत्युपमितसमासः तिमिरमिव इत्यादिलिङ्गात्' ।

Com. on (शिशुपाल. XI-20)

objects belonging to *upamāna* and *upameya.* Thus it is made clear that the similarity is between harlots and nights. In keeping with these decisive factors, all the compounds must be taken as *upamitasamāsa* by which means the *sādṛśya* can be arrived at. (If the central idea of the verse is favourable to *rūpaka* one should have to take resort to *rūpakasamāsa.*) Hence it is explained as *vaktrāṇi indubimbāni iva*—an *upamitasamāsa*, but not as *vaktrāṇyeva indubimbāni*, a *rūpakasamāsa.*

Having thus taken a decision he proceeds to place before the readers the different views regarding the figures *upamā* and *śleṣa.*[15] After pointing out that this *upamā* is *śliṣṭaviśeṣaṇa*, (i.e., having the attributes of double entendre, he seems to imply that the *upamā* is *śleṣapratibotpattihetu.* It seems probable that the poet in the present instance intends *upamā* only, because *bimbapratibimbabhāva* between the attributes of *upamāna* and *upameya,* that is *tārā-nayana, vaktra-indu, akṣi-utpala, keśapāśa-timira* is clearly discernible.

This view is strengthened by the fact that the word *'eke'* is stressed here in favour of *upamāpradhānyavāda. 'Eke'* means *mukhya,* that is belonging to our section, and *'anye'* means *na ātmīyāḥ,* that is they belong to some other section which is not agreeable to us. When thus stands the case for *upamā,* to say that there is only a shadow of *upamā* and that *prakṛtāprakṛta śleṣa* important, is not consistant with the spirit of the verse. That is why the advocates of *śleṣa* are referred to by the word *anye.* Here the word *anye* is the indicative of *asvārasya.*

Though Mallinātha represents different points of view, he indicates what his own preference is. He accepts that which seems satisfactory to him rather than be guided by the refutation of the particular commentator.

Though Mallinātha seems to favour *śleṣa* generally, at times he prefers to find, as in the following instances, *upamā* contrary to the claims of *śleṣa* which seems more appropriate in these instances ;

'स्वक्षं सुपत्त्ङ्कनकोज्जवलद्युतिञ्जवेन नागाञ्जितवन्त मुच्चकैः ।
आरुह्य ताक्ष्र्यं नभसीव भूतले यया वनुद्धात सुखेन सोऽध्वना ।।

(शिशु XII-2)

15. 'श्लिष्ट विशेषणेय मुपमेत्येके । श्लेष एवाऽय मुभयविषय: उपमातु प्रति भामात्र सारा इत्यन्ये । Com. on (शिशुपाल. XI-20)

The above verse which describes Lord Kṛṣṇa riding a chariot, says that he rides it as smoothly as he rides Garuḍa in the sky The attributes used in the verse are equally applicable to both chariot and Garuḍa. Therefore the figure here is to be taken as *śleṣa*. Though the word *iva* occurs in the verse, the figure *śleṣa* stands in the way of *upamā* Here the chariot and Garuḍa are *prakṛta* and *aprakṛta* respectively. As such it may appear that there is *ubhayaśleṣa*. But *Pratāparudrīya* does not accept this. The definition according to Vidyānātha is—

'प्रकृता प्रकृतोऽन्वयगत मुक्तश्चेत् शब्द मात्र साधर्म्यम् ।
श्लेषोऽयं, श्लिष्टत्वं सर्वत्रार्थद्वये नान्त्ये ॥' PRD. P 492.

This means in the case of *ubhayaśleṣa*, the double entendre must be only in *viśeṣaṇa*. If there is double entendre also in *viśeṣya*, it becomes *śabdaśaktimūladhvani*. It means that if there is *śliṣṭatva* in *viśeṣya*, it does not become *śleṣa*. The word *Tārkṣya* is a *viśeṣya* which means both Chariot and Garuḍa. Hence the figure is *upamā*. Once *upamā* is established, then the double entendre in the attributes can be easily understood. Therefore it is a case of *upamā* combined with (or supported by) *śleṣa*. Mallinātha does not accept *bādhyabādhakabhāva* between *upamā* and *śleṣa* but accepts *sāṅkarya*.

In the verse under consideration, the line, *'nāyam śleṣaḥ prakṛtāprakṛtavāde' pi Tārkṣyam iti viśeṣyaśleṣāyogāt ca śleṣasaṅkīrṇeyam upamā* (com. on SV. XII-2), is rather perplexing regarding the figure of speech used by the poet. However, it may be explained thus—Here the figure is not *śleṣa* even it appears as *ubhayaśleṣa*, because the *śleṣa* in *viśeṣya* (*Tārkṣya*) also, stands in its way; for, in *ubhayaśleṣa* the *viśeṣya* should not be *śliṣṭa* as the rule (cited above) goes. And there is no scope for the other two types of *Kevala prakṛta śleṣa* and *Kevalā-prakṛta śleṣa*, because it is quite against the context. Hence it is *śleṣasaṅkīrṇa upamā*; that is, the figure is *upamā* and it is supported by *śleṣa*, and finally it becomes *saṅkarālaṅkāra*.

Again in the case of the following verse—

'शुक्लै स्सतारैः मुकुलीकृतैः स्थुलैः कुमुद्वतीनां कुमुदा करैरिव ।
व्युष्टं प्रयाणञ्च वियोगवेदना विदूननारीक मभू त्समं सदा ॥'

(शिशुपाल XII-4)

Mallinātha decides that *upamā* is the main figure, where *śleṣa* is only apparent. The journey and the dawn described in the verse—both are contextual. Here the comparison between *vyuṣṭa* (dawn) and *prayāṇa*

(journey), is verbally expressed as *vyuṣṭam prabhātam ca...abhūt samam.* In this verse the attributes are equally applicable to both the objects of comparison: But on finding *śleṣa* in the word *satāraih,* it may be thought that *śleṣa* is the figure here ; but this is not correct. There is also *avayavopamā* here in the phrase *kumudakarair iva.* The attributes like *viyogavedana* etc., are to be construed easily with both the objects. The only word having *śleṣa* is *satāraiḥ,* and *upamā* can be carried on even without this word. Hence *arthaśleṣa* can be accepted here according to Mammaṭa. Even if *śabdaśleṣa* (*satāraiḥ*) is accepted there is no harm. Whatever be the nature of *śleṣa* it becomes the supporter of *upamā,* which gains ground, as intended by the poet, by the usage *vyuṣṭam prayāṇam ca...samam abhūt* and *kumudākarair iva* etc. Therefore *upamā* is the chief figure here and it is combined with *śleṣa..*

The reasons given by the different commentators for determining the figure in each instance in the above examples either as *śleṣa* or *upamā,* differ from commentator to commentator. For the comparison drawn in the first example is between *prakṛta* and *aprakṛta* where as in the second it is between both *prakṛta* objects. From this it is clear that although Mallinātha thoroughly knows the points of or arguments of Ruyyaka, Mammaṭa, Vidyānātha and others, he does not blindly follow any of them exclusively. He accepts only those, which according to him, suits the occasion.

It is interesting to note that Mallinātha establishes *upamā* in the verse *vyuṣṭam prabhātam...* between two contextual things, that is *vyuṣṭa* and *prayāṇa* ; but it is against the definition of Vidyānātha, who says that similarity of contextual and noncontextual objects only constitutes *upamā.* It is a traditional idea. But Mallinātha views things in a more methodical and comprehensive way. The similarity in *upamā* may be between either two *prakṛta* objects or *aprakṛta* objects, or both *prakṛta* and *aprakṛta.* This is the view of the later *ālaṅkārikas.*

Dr. BANI CHAKRAVORTY

A COMPARATIVE STUDY OF THE SOCIAL CUSTOMS* OF BENGAL AND MITHILĀ AS RECORDED IN THE WORKS OF RAGHUNANDANA AND VĀCASPATIMIŚRA

It is intended here to discuss critically the views of Raghunandana of the sixteenth century, the finest jewel in the crown of Bengal Smṛti, recorded in his several works and those of Vācaspatmiśra[1], a Smṛti-nibandhakāra Maithila of the fifteenth century in his several works.

Raghunandana has to his credit an encyclopaedic work on the different branches of *Dharmaśāstras* styled as *Smṛtitattva,* divided into twenty-eight sections called *tattvas*. Besides these, he also compiled more or less ten works, by which he earned for him the appellation '*Smārta Bhaṭṭācārya*' or simply '*Smārta*' from later writers. He is placed between A.D. 1510 to 1565.[3] On the other hand Vācaspatimiśra is the foremost Smṛti-nibandha-writer of Mithilā. He composed several works of which the *Pitṛbhaktitaraṅgiṇī*, is the latest of his extant treatises. He declares at the end of this book:[2]

---

* Paper read in the 26th Session of the All India Oriental Conference, Ujjain, M.P. 1972.

1. History of Dharmaśāstra, Vol. I., P.V. Kane, p. 419.
2. Pitṛbhaktitaraṅgiṇī, Ms. A.S.B. No. G.4127, folio-92b.
3. History of Dharmaśāstra, Vol. I., P.V. Kane, p. 405.

"Śāstre daśa Smṛtau triṃśaḥ nibandhā yena yauvane /
nirmitāstena charame Vayasyeṣa Vinirmame //"

Having composed in his youthful days ten works in the *Śāstras* and thirty works in *Smṛti*, now in his old age he made this treatise.

This Vācaspatimiśra is to be distinguished from the great philosopher, Vācaspati who was the author of the *Bhāmatī*, on the *Śārīrakabhāṣya* of Śaṅkara and of several other commentaries on other systems of Indian Philosophy, flourishing in the first half of the ninth century. There was another Vācaspati who wrote the *Smṛtisārasaṃgraha* and flourished in the first half of the eighteenth century.

Vācaspatimiśra, the author of *Smṛti* works flourished in the reigns of two kings, viz. Bhairava Siṃhadeva in his earlier years and of Bhairava's son Rāmabhadradeva of Mithilā in his later years.[4] His literary activity must have therefore, spread over a large number of years, not less than thirty years from 1450 to 1480 A D. when he became an old man.[5]

Raghunandana deserves to be congratulated not only for the composition of various treatises and for his vast scholarship in *Dharmaśāstra* literature, but also for his keen powers of observation with the intentions of protecting the *Brāhmaṇyadharma* and rituals in the helpless condition of the society of the fifteenth and sixteenth centuries of Bengal. We may discuss here the political and social conditions of Bengal at that time. The people were much disturbed by both inner and outer outrages and invasions. Bengal Hinduism was much weakened by Buddhism, Jainism, Tāntrism and Islām. At the beginning of the composition of the vast *nibandha* literature the Buddhist Pāla kings who reigned over Bengal, always tried to popularise the Buddhistic religion and many Buddhist works, were written under their encouragement, with the result of that, people began to be converted to Buddhism. After their regime, the Sena Kings held the reins of sovereignty in Bengal. Fortunately they were Brahmanists and so they encouraged the revival of Brahmanical ideas and practices. By their patronage many treatises were composed by Aniruddhabhaṭṭa,

4. History of Mithilā, U. N. Thakur, p. 333.

5. History of Navya-Nyāya, Dinesh Chandra Bhattacharya, p. 157.

his royal patron Ballālasena, his son Lakṣmaṇasena and Halāyudha. But the efforts of popularisng Brahmanical rituals were soon stopped by the invasions of the Muhammedans. These Muhammedans diverted the minds of people from their religious works. By the tyranny of the invaders the back-bone of the country totally broke down. In this helpless condition of the society, Raghunandana appeared as an authority on the *Śāstras*. Naturally, he had to undertake the difficult responsibility of saving the Brahmanical rites and ceremonies from the torture of the Muhammedans. Before his appearance as an authority on the *Śāstras*, other Bengali *nibandhakāras* like, Śulapāṇi, Bṛhaspati Rāyamukuṭa, Śrīnātha Acārya Cuḍāmaṇi, Govindānanda etc., partly tried to protect the society and *Brāhmaṇya dharma* by composing several nibandhas. But their attempts were not crowned with complete success. Then the difficult task of writing such works as would remove the doubts and divergent opinions as regards the performance of the Brāhmanical rites, was bestowed upon Raghunandana. So he had to criticise and refute the opinions of many nibandha-writers of different regions of India and establish his own views so distinctly as would prevent confusion among the people. Raghunandanda thus criticized the views of the nibandha-writers of Mithilā to determine the exact rites and customs which are purely brahmanical. So he vociferously rejected the views of Vācaspatimiśra, the crest jewel among the scholars of Mithilā with such terms as '*Vācaspatimiśroktaṃ heyam*' '*Maithiloktam heyam*', '*Miśroktam apāstam*' (i.e. the views of Vācaspatimiśra are to be rejected; the opinion of the Maithilas is to be rejected, the opinion of the Maithilās is to be refuted, the view of Miśra is refuted, etc.) The present writer in her Bengali monograph entitled "Samāja-Saṃskāra Raghunandana" has discussed the views of Raghunandana as compared with those of other nibandhakāras of Bengal and those of Mithilā.

On the other hand, Vācaspatimiśra of Mithilā made no attempt to reject so boldly the views of the writers in Bengal, though the social conditions of Mithilā had become equally painful in those days. Since the break-up of the Videhan monarchy and Vajjian confederacy, extending down to the advent of the Karṇāṭas in the eleventh century A D., the history of Mithilā became a story of continuous defeats and Subjugations. Being politically stagnant, Mithilā lay prostrate at the feet of the conquerors. It was after a long spell that She rose under the brave and inspiring leadership of great Nānyadeva, the founder of the Karṇāṭa or the Simraon dynasty in which a new era of splendid glory and great

achievements of Hindu monarchy was re-established.[6] But after having ruled over Mithilā for two centuries and a quarter, this dynasty also met its tragic end. Then the Sugaon dynasty of Kāmeśvara was established by the Emperor Ghias-U-din Tughluq and the rulers of this family played no remarkable existence. During the reign of Simraon regime and sugaon dynasty, Mithilā tried her utmost to continue the Hindu scholarship and learning through *Nyāya*, *Mīmāṃsā* and *Dharmaśāstra* Studies. But during the later regime the country was much disturbed by Mussalman inroads and Buddhism, Jainism and Tāntrism also knocked at the doors of the region before long. We know the versatile scholars in Mithilā like Caṇḍeśvara Ṭhakkura, Vidyāpati Upādhyāya, Vācaspatimiśra, etc., who composed their treatises at this condtion of the society of Mithilā under the kings of these regimes.

Now we may discuss critically various social customs, as recorded in the works of Raghunandana and those of Vācaspatimiśra.

In the month of *Jyeṣṭha* there is a *vrata* called *Daśahatā* occur at the conjunction of the tenth tithi of *Jyeṣṭha* with the bright fortnight and the *Hastā* asterism. In this *vrata* a person would have to bathe in the Ganges and become free from ten sins, namely *Mahāpātakas* (i.e. mortal sins) *Upapātakas* (i.e. minor sins) etc.

The ten sins are divided into three classes of the body, of the speech and of the mind. It was supposed that the Goddess Gaṅgā came down to the earth on this *tithi*. Raghunandana opines that in *Daśaharā vrata* the Ganges only has been prescribed fit for bathing, but not any other river, as the name of the Ganges occurs in the *Bhaviṣya Purāṇa*[7] But according to Vācaspatimiśra, a man has got to bathe in any river on the Daśaharā day by which he would obtain the spiritual result of this *Vrata*.[8] Caṇḍeśvara Ṭhakkura of Mithilā has commented that the

6. History of Mithilā, p. 227.

7. 'Vastutastu Vakṣyamāṇabhaviṣye Jāhnavīpada-Śravaṇāt hetuvannigada svarasācca Brahmavaivarte' pi saritpadaṃ Jāhnavīparamanyathā nānāvidhissyāt—

Jyaiṣṭhaśukladaśamyāntu hastāyogena Jāhnavī /
harate daśa pāpāni tasmāddaśaharocyate //

Tithitattva, p. 24.

8. Evaṃ jyaiṣṭhaśukla daśamyāṃ Kevalāyāṃ nadīsnānasya daśavidha pāpaviśuddhiḥ phalam evam dānasya.

Kṛtyamahārṇava, Ms. No. A.S.B. 3420 f. 31 b.

bath in the Ganges in this *Vrata*, destroys the ten sins and a man acquires the requisite religious merit, but the bath in any other river also destroys the ten sins only.[9] Nowadays in the society of Bengal, the bath in the Ganges is resorted to, according to Raghunandana's prescription, a festival and worship of the Ganges are celebrated generally on that day.

In the *Janmāṣṭamī Vrata* if there is *Rohiṇī-Nakṣatra* (asterism) on the mid-night of the eigth *tithi* of the dark-half of *Bhādra*, the *tithi* is then styled as the *Jayantī*; if a man observes a fast on that *tithi*, that destroys his sins committed by him in his childhood, youth and old age and even in many previous lives also; the main items of this *Vrata*, are the fast and worship of Lord kṛṣṇa etc. But if there is no Rohiṇī star on *Bhādra* dark-half of the eigth *tithi*, it is called simply '*Janmāṣṭamī*', according to Raghunandana.[10] But Vācaspatimiśra states in his *Dvaitanirṇaya*[11] that the *Jayantīvrata* is to be performed if there is *Rohiṇī* in the eigth *tithi* of the dark-half of the twelve months. In his *Kṛtyamahārṇava* and *Varṣakṛtya*, Vācaspatimiśra's view tallies with the same opinion.[12] By criticizing this view, Raghunandana is of opinion that the *Rohiṇī* asterism does never occur in the eigth *tithis* of the dark-half of the twelve months.[13] So in the society of Bengal the

9. Maṅgalavārahastāyukta - jyaiṣṭhaśukladaśamyāme-vam, Vidhiḥ puṇyasañcayo daśavidhapāpa-kṣayaśca phalam Gaṅgāyām sarinmātre tu daśavidhapāpanāśanam. *Kṛtyaratnākara*, p. 188.

10. 'Yathā-Siṃhārka rohiṇīyukta naṛāḥ Kṛṣṇāṣṭami yadi / Rātryardhapūrvāparagā Jayantī Kalayāpica// iti Varāhasaṃhitā'. *Tithitattva*, p. 16.

11. 'Dvādaśasvapi Kṛṣṇāṣṭamīṣu Rohiṇīyogapuraskāreṇa Jayantīvratam'. *Dvaitanirṇaya*, p. 60.

12. 'atra ca vrate rohiṇīyoga ukto'pyupalakṣanam. Varṣe Varṣe ityabhidhāne sarvavarṣakartavyopasaṃhārāt. Atraitadaṣṭamyā rātrir Jayantī'. *Kṛtyamahārṇava*, Ms. f. 45a and *Varṣakṛtya*, Ms. A.S.B. No. G. 8682, f. 24a

After this statement, Vācaspatimiśra quotes the views of the Bengal *Smṛti* regarding the observance of the fast and worship of Lord Kṛṣṇa when the midnight, the *Rohiṇī* asterism and the eigth *tithi* in the dark fortnight are in conjunction. *Kṛtyamahārṇava*, Ms. f. 45b.

13. 'Dvaitanirṇayoktaṃ nirastaṃ uktavacanavirodhāt Dvādaśasu māseṣvaṣṭamyāṃ rohiṇīyogasya sarvathaivā sambhavācca'. *Tithitattva*, p. 16.

Janmāṣṭamī vrata would be observed in the month of *Bhādra* alone and if there occurs a conjunction in the eigth *tithi* in the dark-half, the *Jayantīvrata* would be celebrated when the fast would be performed mainly by the house-holders.

A few words may now be said about some types of *Śrāddha* in which the social practices of Bengal differ from those of Mithilā.

The *Vṛddhiśrāddha* is to be performed on auspicious occasions or on the undertaking of meritorious acts as the word '*Vṛddhi*' literally means 'luck' or 'auspicious event.' The auspicious occasions are births or marriages of sons and daughters, or entering into a new house, or naming a child, at the time of *Cūḍākaraṇa* (a rite in which a lock of hair is kept after the first cutting of the same on child's head), at *Sīmantonnayana* ceremony observed by women in the fourth, sixth or eighth month of pregnancy) etc. It is remarkable here that the Hindus in Bengal have faith in different *saṃskāras* which would be performed to remove the taints derived from the parents and the accumulated taints due to seed, blood and womb, are removed by these various *Saṃskāras*. Nowadays the *Saṃskāras* also are celebrated collectively or separately. According to Raghunandana, on the occasion of *Niṣkramaṇa* (i.e. taking the child out of the house in the open), *Annaprāśana* (i e. making the child eat cooked food for the first time *Cūḍākaraṇa*, *Upanayana* (taking near the *āchārya* for instruction), etc., the *Vṛddhiśrāddha* would have to be performed, but *Garbhādhāna Sa skāra* (a ceremony performed before the first conception) no such *Vṛddhiśrāddha* need to be performed.[14] On the other hand, Vācaspatimiśra expresses his view that in *Niṣkramaṇa* and *Annaprāśana saṃskāras* also, there is no necessity of *Vṛddhiśrāddha*[15]. But in *garbhādhāna Saṃskāra*, this *Śrāddha* is to be celebrated.[16]

---

14. 'tena Cūḍākaraṇāt prāk niṣkramaṇānnaprā-śanayorābhyuda-yikaṃ na kāryaṃ...iti Vācaspatimiśroktam nirastam. *Malamāsatattva*, p. 300.

15. 'tatra nāmakarmaṇītyabhidhāya Cūḍākarmādi-keṣviti vacanāt nāmakaraṇacūḍākaraṇamadhya-pātinor niṣkramaṇānnaprāśanayor Vṛddhi-śrāddham nāstīti pratīyate. Anyathā nāma-karmādika iti vadet'. *Kṛtyacintāmaṇi*, p. 86.

16. 'Kecittu garbhādhānamapi gaṇe'ntar niveśya tatrāpi śrāddhapratiṣedhaṃ Varṇayanti tanna, niṣekakāle some cetyādinā garbhādhānopakrama śrāddhavidhānāt'. *Malamāsatattva*, p. 300.

It is also believed by the Hindus that there are sixteen *Śrāddhas* which must be performed for a deceased person and that if these are not performed, then the departed spirit is not freed from the condition of being a *preta* and a *piśāca*, i.e. the state of cursed and departed souls.

If there happens any disturbance in the performance of the Sixteen *Śrāddhas* or if the exact *tithis* of the death of the deceased persón is not known, then that *śrāddha* would have to be performed specially on an eleventh *tithi* of the dark-fortnight or on newmoon day. Vācaspatimiśra is of opinion that due to the non-performance in the eleventh *tithi* of the dark-fortnight, a man may perform the *śrāddhas* ont he same *tithi* of the bright-fortnight.[17] But Raghunandana criticizes this view of the Maithilas and decides that in the eventuality the Śrāddha would have to be done in the eleventh *tithi* of the dark-half of the moon only and not of the bright-half and the Śāstraic prescription in this matter does not warrant its performance on the newmoon day also.[18]

On the other hand, if the *tithi* of the deceased, has been forgotten, that *tithi* is to be taken for performing the *Śrāddha* of a just deceased person when the news of his death reaches his relatives. When also the *tithi* in which the death is heard, has been lost in oblivion, then the eleventh *tithi* of the dark-half of the moon or the newmoon day of that month, would be taken fit for Śrāddha. No Śrāddha for the deceased is to be observed if the month of the receipt of that news of the death has been forgotten,'[19]—this view of Vācaspatimiśra does not hold good according to Raghunandana, who states that on that occasion *Śrāddha* would surely be performed in the eleventh *tithi* of dark-fortnight. In case of not being able to do so, the

17. 'Śrāddhavighne samutpanne Kṣayāhe vidite tathā /
Ekādaśyāṃ prakurvīta kṛṣṇapakṣe viśeṣataḥ //
Viśeṣataḥ iti vacanādasambhave śuklaikādaśyāmapi karaṇam.'
Śrāddhacintāmaṇi, p. 139.

18. 'Maithiloktaṃ śuklaikadaśyām tatkaraṇaṃ na yuktam...
asmanmate tu kṛṣṇapakṣe ekādaśyāmamāvasyāpekṣayā Viśeṣataḥ
Prakurvīte-tyekam Vākyam.' *Tithitattva*, p. 7.

19. 'tithirapi vismaraṇe tanmāsasyaikādaśyāma-māvasyāyāṃ vā
ekoddiṣṭaḥ śrāvaṇamāsa-syāpi vismaraṇe na kāryaṃ mānābhāvāt'
Śrāddhacintāmaṇi, p. 140.

newmoon day *tithi* would be taken as the next appropriate one for the performance of Śrāddha in question.[20]

From this forgoing discussion we find that Raghunandana has criticized boldly the views of Vācaspatimiśra regarding various social customs. At the time of the flourishing of Raghunandana, the people of Bengal had been much disturbed by both inner and outer outrages and invasions and so they had become puzzled to determine what is right and hence fit to be followed by them. So the society of Bengal was in need of such a strong Law-giver in *Dharmaśāstra* who might point out clearly the rites and ceremonies, sanctioned by the *śāstras*, following which people may carry on their day-to-day *Dharma*. Raghunandana was such a meritorious student and competent writer on *Dharmaśāstra*.

---

20. 'Vācaspatimiśroktaṁ heyam ; śravaṇādivismaraṇe tanmāsīyaikādaśyamāvāsyayor grahaṇam yaduktaṃ tadapi pramāṇaśūnyam' *Tithitattva*, p. 7-8.

Dr. S. S. RAMACHANDRA MURTHY

EPIGRAPHICAL REFERENCES TO BUDDHA IN ANDHRA PRADESH

It is a well known fact that Buddhism was much popular in the Āndhra country even prior to Aśoka's striving hard to convey the message of Buddha to far off lands.[1] A number of Buddhist sites were excavated at different places including Śālihuṇḍām, Guṇṭupalli, Jaggayyapṭa, Amarāvaēti, Nāgārjunakoṇḍa, Ēlēśvaram, etc., which amounts to almost entire Andhra Pradesh. All these sites yielded a number of inscriptions which bear witness to the popularity enjoyed by Buddhism in the early centuries of the Christian era. Many of these epigraphs refer to Buddha by name either in the invocatory passages or elsewhere. In this connection it may be pointed out that Nāgārjunakoṇḍa yielded more number of inscriptions compared to the other sites.

Of the inscriptions discovered in Nāgārjunakoṇḍa the inscription of Gautamīputra Vijaya Śātakarṇi of the sātavāhana dynasty is unique in that it is the only Śātavāhana record from this place.[2] Besides, it is the only inscription of this king so far known. The epigraph opens with the adoration to *Agapogala*, 'the Best of Men', i.e., Buddha. This inscription stops after giving the details of the date as Vaiśākha-pūrṇimā of the fourth fortnight of the summer season during the sixth regnal year of the king Vijaya-Śātakarṇi. It is significant that the month and *tithi* mentioned in this record are Vaiśākha-pūrṇimā, i.e.,

1. K. S. Subramaniam, *Buddhist Remains in S. India and Early Andhra History* (1981), pp. 1 ff.
2. *Ep. Ind.*, Vol. XXXVI, pp. 273 ff and Plate.

the day on which the birth and *nirvāṇa* of the Buddha are traditionally believed to have taken place. There is yet another inscription, found at Nāgārjunakoṇḍa itself, refering to Buddha as *agapōgala.*[3] This is engraved along the lower edge of a frieze showing the adoration of the wheel of the Law (first sermon at Vārāṇasī). It opens with an invocation of the Buddha who is referred to as *agapōgala* (*Namō bhagavatō agapōgalasa Budhasa*).

It is interesting to note that even when the Vedic religion regained popularity and was patronized by the Ikṣvāku kings who are credited with performing a number of Vedic sacrifices many of the queens and princesses of the royal house encouraged Buddhism to a great extent. In fact, J.Ph. Vogel rightly observes that most of the Nāgārjunakoṇḍa monuments owe their existence to the piety of certain queens and princesses of the Ikṣvāku dynasty [4] The Āyaka pillar inscription C 3 of Cāṁtisiri, wife of *mahāsenāpati mahātalavara* Vāsiṭhīputa Khaṁdasiri of the Pūkiya family and the paternal aunt of the Ikṣvāku king Vīrapuruṣadatta, opens with the invocation to Buddha :

Namō bhagavatō Dēvaraja-sakatasa
supabudha-bōdhinō savaṁñunō
sava-sat-ānukaṁpakasa jita-rāga-
doṣa-mōha-vipamutasa mahāgaṇi-
vasabha-gaṁdhahathisa saṁma-
saṁbudhasa'dhātuvara-parigahitasa

Vogel translates this passage as follows :

" Adoration to the Lord, the supreme Buddha, honoured by the Lord of the gods, enlightened with perfect enlightenment, omniscient, compassionate towards all sentient beings, freed from lust, hatred and delusion which have been conquered by him, the bull and musk elephant among the great spiritual leaders, the perfectly Enlightened. One, who is absorbed by the best of elements (i.e. nirvāṇa)." The same invocation is found in the Āyaka pillar inscription B 4 of *mahāsenāpatinī* Chula-chātisiri[5] and in the Āyaka pillar inscription B 5 of *Mahādevī* Rudradhara-bhaṭṭārikā, wife of Vīrapuruṣadatta.[6]

3. *Ibid.*, Vol. XX, pp. 15 and 25-26.
4. *Ibid.*, p. 4.
5. *Ibid* , p. 18.
6. *Ibid.*, p. 19.

Apart from the ladies of the royal house and high officials people from all walks of life adored Buddha and contributed their mite to enhance the glory of Buddhism. In this connection an inscription belonging to the 24th regnal year of Ehuvula Chāṁtamula and discovered from Nāgārjunakoṇḍa deserves mention [7] · This epigraph is engraved on the lower part of a frieze which " bears the representation of four principal incidents of the Buddha's life in medallions in deep relief along with *mithuna* figures at five places in bas-relief so arranged that a figure of the Buddha is flanked by the *mithuna* in each case." The inscription states that the stone image of Bhagavat Buddha (i.e., the frieze in question) was installed by Kumāranandin, who was a *śreṣṭhin*, at the Mahādevī-*parivēṇa* at Vijayapurī on the Śrīparvata. Besides the epithet *Bhagavat*, Lord Buddha has been endowed with the epithets *Samyak-saṁbuddha* ('the one who is perfectly enlightened'), *sarva-sattv-ottama* ('one who is the best among all kings') and *sarva-guṇa-pāramī-prāpta* ('one who has attained perfection in all the virtues') (*Bhagavataḥ sarva-sattvo'tamasya sarva-guṇa-pāramī prāptasya samyaksaṁbuddhasya Buddhasya*). All these inscriptions belong to the 3rd century A.D.

The Ikṣvākus were succeeded by the Bṛhatpalāyanas, Ānanda-gōtras and Śālaṅkāyanas who were staunch followers of Vedic religion. The Śālaṅkāyanas were succeeded by the Viṣṇukuṇḍins who too were equally staunch followers of the Vedic religion. However, two sets of the copperplate charters, one belonging to Govindavarman and the other to Vikramendravarman, discovered at Tummalagūḍem (Nalgonda dt.) some time ago, throw welcome light on the patronage of some members of this dynasty extended to Buddhism.[8] The charter of Govindavarman opens with the invocation to Buddha which runs as follows :

Jitaṁ Bhagavatā tena saṁbuddhena kṛipātmanā /
Nirvāṇa-prāptaye yena sadbhyo mārgaḥ pradarśitaḥ //[9]

---

7. *Ibid.*, Vol. XXXV, pp. 11 ff and plate ; *Ind. Arch.*, 1956-57, A Review, pl. LVII, A.
8. *Ep. Andhrica*, II, pp. 4 ff and plates.
9. The first *pada* of this verse reminds us the first *pāda* of another verse :

   Jitaṁ bhagavatā tēna Hariṇā lōkadhāriṇā
   Ajēna viśva-rūpēna nirguṇēna guṇātmanā

   I am thankful to my colleague Dr. K. J. Krishnamurti for drawing my attention to this verse.

'Victory is achieved by that most Enlightened Bhagavat, the very embodiment of kindness, by whom the path for attaining salvation is shown to the pious.'

The king Govindavarman, who is described as the builder of a number of temples and *vihāras*, is stated to have gifted away two villages to the *vihāra* which was constructed by his chief queen Parama-mahādevī for *dīpa-dhūpa-gandha-puṣpa-dhvaja-pāna-bhojana-śayan-āsana-glāna-bhaiṣajya-khaṇḍa-sphuṭita-jīrṇa-samskāra,* etc., (lamps, incense, sandal, flowers, flags, drinks, food, beds, seats, medicines for sick and for repairing, etc.). Significantly the grant was made on the Vaiśākha-pūrṇimā.

The other set, which belongs to Vikramendravarman, registers the grant of a village to the *vihāra* called Parama-bhaṭṭārikā-mahā-vihāra, which is stated to have been constructed by Parama-bhaṭṭārikā-mahādevī, identical with Parama-mahādevī referred to above. Obviously the *vihāra* was named after her. Her husband Govindavarman is again described as the builder of many beautiful *stūpas* and *vihāras* in the entire Dakṣiṇāpatha (*prati-viṣayam = atibahu-prakāra-manoram-odāra - karm - ādbhuta - stūpa - vihāra - cūlāmaṇibhir-alamkṛta-sakala-Dakṣiṇāpathasya*). Both these charters belong to the 6th century A.D.

Another copper plate record the same period, which deserves attention is the Hyderabad Museum Plates of Pṛthvī-ŚrīMūlarāja.[10] It is to the family of this king that Parama-bhaṭṭārikā, the chief queen of Govindavarman refered to above, belongs. The charter commences with a verse in praise of the Muni, i.e., Buddha :

> Jayati Munir udagra-khyāta-chamdrāṃśu-jāla-
> pracaya-rucira-kīrti-śrīr-ajeyasya yasya /
> Jagad = idam abhiṣiktan dakṣiṇ-āmbhodhir - uccaiḥ
> kṣubhita-salila-nātha-sparddhibhir-Mmārasainyaiḥ //

It records that the prince Harivarman, with the permission of his father, Pṛthvī-śrī-Mūlarāja, granted a village to meet the *catuṣpratyayas* of the *bhikṣu saṅgha* which was staying in the *mahāvihāra* constructed by himself at the foot of a hill in Guṇapāśapura (probably identical with modern Tāṭipāka in the East Godavari dt.). The grant is also intended for the benefit of the *bhikṣusaṅgha* coming

10. *Ep. Ind.*, Vol. XXXVIII, pp. 192 ff. and plates.

from all the four quarters to the *mahāvihāra* either on a visit on pilgrimage or to stay permanently (*Guṇapāśapura-giri-taṭa-sva-pratiṣṭhāpita-mahā-vihāra-nivāsy-āyat-ānāgata-cāturdiśāryavara-bhikṣu-saṅgha*).

Thus the Tummalagūḍem plates as well as the Hyderabad Museum plates prove that Buddhism was popular enough in the Āndhra country even during the 6th century A.D. and that it became necessary to construct new *vihāras*. It is also evident from the above charters that Āndhra was still being frequented by the *bhikṣu-saṅghas* even from the distant countries during this period.

We have again a reference to the Buddhists in the Alampur inscription of the Vātāpi Calukya king Vijayāditya (696-734 A.D.).[11] It states that the king protected the followers of the different religious faiths viz., Vaiṣṇavism, Buddhism and Jainism The relevant verse runs as follows:

So=vyād=Bhāgavatān=Bauddhāñ=Jinendra-matam-āśritān
seva-dharma-kriyayā viśvam tīrthayan=santarpayan=nṛpaḥ

On the strength of the above verse it may be concluded that though the Vedic religion gained upper hand and enjoyed royal patronage Buddhism did not completely vanish from the Āndhra country thanks to the protection extended by the benevolent kings who were tolerant towards other religious faiths.

In this connection an inscription from Bekkallu (Warangal dt.) is of considerable significance.[12] It belongs to the 11th century A.D. A certain Malli-reḍḍi of *Viṣṭi-kula* is stated to have constructed 21 temples for the merit of his forbears upto 21 generations, a *trikūṭa* and some other temples probably in all numbering 24 His family was following Jina-dharma from a very long time. Yet he is described as

11. Key Note Address delivered in Seminar A. 5 of the 31st International Conference of Human Science in Asia and North Africa, held at Tokyo and Kyoto, Japan, between 31st August and 7th September 1983, by Dr. K. V. Ramesh, Director (Epigraphy), Archaeological Survey of India, Mysore. I am grateful to him for kindly sending me a copy of the Key Note Address as also for permitting me to utilize the material from it.

12. *Inss. of A.P.*, Warangal dt., No. 20.

samuddharita sama-catuṣṭaya ('he who uplifted the four *samayas*', viz., Śaiva, Vaiṣṇava, Bauddha and Jaina). His contention that all these four are not different is very well reflected in the following verse:

> Amaraga Śaiva-Vaiṣṇava-nijāruha-Bauddhamulaina-yic = catu-
> ssamayamuluṁ brithag-matamu saṃśaya-hētuvu
> daivam ellan - ē-
> kama yani yaikya bhāvamuna galmaṣa-hāruḍu Malli raḍḍi ya-
> tyamita-guṇāḍhyuḍ - ī yatulitāyatanambulu nilpe brīti tōn

This verse can be freely translated thus:

'Malli-reḍḍi, who is capable of removing sin and who is highly virtuous, having felt that to consider the four religious faiths, viz., Śaiva, Vaiṣṇava, Jaina and Bauddha, as separate is the cause of doubt and that the god is one, set up these temples wholeheartedly'.

In view of this it may not be incorrect to presume that one of the temples constructed by him would have been dedicated to Buddha also.

There is yet another inscription which refers to the consecration of Buddha by a non-Buddhist. An inscription from Vijayavāḍa, dated Śaka 1068 (1146 A.D), states that a certain Sōmana-preggaḍa consecrated Mahādeva (i.e. Śiva) at Bhīmāpuramu and other places and "Buddha-dēvara" at Amarāvati.[13]

It is very interesting to find an epigraphical reference to the tradition of Buddha being considered as an incarnation of Viṣṇu. The Karimnagar inscription of the time of Kākatīya Rudradeva and dated Śaka 1092 (1171 A.D) refers to his minister Gaṅgādhara who is credited with the construction of a number of temples at different places.[14] The minister states that he consecrated Buddha at Paṭṭaśāla since he (i e. Viṣṇu) manifested himself as Buddha to play a trick upon the demons. The concerned verse is as follows:

> Paramēśuḍu Hari Buddha-
> svarūpuḍai yasura varula vaṁciṁcuṭan = ā
> Hari yaniyu Paṭṭaśālaṁ
> jiramuga Buddha-pratiṣṭha sēsiti bhaktin

13. *SII*, Vol. IV, No. 749.

14. *Inss. of A.P.*, Karimnagar dt., No. 25.

However, it may be observed that Buddha was being worshipped in the *caitya* at Amarāvati as *Sugataśekhara* around the same period as evidenced by two epigraphs from that place. These two inscriptions are found engraved on the four sides of a pillar at the southern entrance to the central shrine of the Amaresvara temple Of the two inscriptions the first one belongs to the Kōṭa chief Kēta II and is dated Śaka 1104 (1182 A.D.)[15] It opens with the description of Dhānya-kaṭaka (modern Amarāvati). The first two verses are as follows:

Asti Śrī-Dhānyakaṭakam puraṃ sura-purād varam /
Yatr-Āmareśvaraś = śaṁbhur = amareśvara-pūjitaḥ //

Buddho devas susānnidhyo yatra Dhātrā prapujitaḥ /
Caityam = aty-unnataṃ yatra nānā-chitra-sucitritam //

'There is a city (named) Śri-Dhānyakaṭaka, which is superior to the city of gods, (and) where (the temple of) Śambhu (named) Amareśvara is worshipped by the lord of gods (Indra)'.

'Where god Buddha, worshipped by Dhātṛi, is quite close (and) where (there is) a very lofty *caitya*, well decorated with various sculptures'

The *caitya* referred to here is the famous Amarāvati-*stūpa* and hence it is obvious that at the time of this inscription it was in good state of preservation and that Buddha was being worshipped there regularly. The inscription purports to record five different grants, of which four were made by Kēta and two others to Buddha. Kēta granted three villages to *Sugataśekhara* for the increase of his merit (*Śrīmat Kēta-nṛipas = samasta-gurave grāmān vareṇyān bahūn samprā-dāt - Sugataśekharāya vipula-śrīr ddharma-saṃvṛiddhaye*). The Telugu portion of the inscription specifies that these villages were exempted from all the dues including tolls (*Kōṭa Kētarājulu...Śrīmad Buddha-dēvaraku suṃkamu lōnugā sarvāyamulatō ..nichchina ūḍlu*—lines 119-22). The same chief is further stated to have gifted 110 sheep for maintaining two perpetual lamps (*akhaṇḍadīpam*) to Buddha (lines 130-31, 134-41). The third gift was made by Kasaviya Sūramadevī, one of the *bhoga-strīs* of Kēta. She granted 55 sheep for one perpetual lamp to Buddha. The fourth too was a similar gift made by *bhaṇḍārvu* Prōlamadevi. The gift of three villages and as many as 220 sheep by the donors at one time testify their reverence to Lord Buddha as well as the popularity enjoyed by Buddhism during the 13th century. It is also noteworthy that Kēta was described as *Amareśvara-deva-divya-*

15. *Ep. Ind.*, Vol. VI, pp. 146 ff.

pāda-padm-ārādhaka which means he was a follower of Śaivism. The munificent gifts of Kēta are indicative of his great esteem to Buddha though he himself was a Śaivite.

The second inscription is dated Śaka 1156 (1234 A.D.).[16] It records a gift of 55 *inupa-eḍlu* (sheep) for maintaining a perpetual lamp to Buddha by Kōṭa Bayyāmba, wife of Kōṭa Kēta II referred to above.

The foregoing two inscriptions lead us to conclude that regular worship was being conducted in the *caitya*. During this period offering perpetual lamps to any Hindu God was considered as most meritorious and hence we find a number of such instances in the inscriptions. Further, the grants of cows, sheep and goats were made for maintaining perpetual lamps in temples. Animals gifted specifically for this purpose were often referred to with the technical term *inupaeḍlu* which were entrusted to some individuals with the stipulation that one *māna* of ghee must be supplied every day to the temple. It is interesting that the same stipulation is found laid down in both the inscriptions referred to above.

This short account of the epigraphical references to Buddha in Andhra Pradesh shows that Buddhism received great reverence in this land and that Buddha was referred to in inscriptions with the words of great respect which at once present Buddha's great personality. Buddha, as mentioned in the inscriptions, was *agapōgala, bhagavat, devarāja-sakata, savamṁuna, savasatānukampaka, sarva-sattv-ottama, samyak-sambuddha, sarva-guṇapāramī-prāpta, Muni, sugata-śekhara*, etc.

It may not be out of place here to say a word about the influence of Buddhism on personal names. We know from the inscriptions of Nāgarjunakoṇḍa, Amarāvati, etc., that the practice of naming persons, both male and female, after Buddha was extremely common (Eg. Budhā, Cula-Budhā, Budhaṃnikā, Budhinika, Bodhi-samna, Bodhi-siri, etc.).[17] It is interesting that we find such practice again during the 12th-13th centuries. We have Koṇḍapaḍumaṭi Chiefs Buddhavarman and Buddharāja (12th century), a Nātavāḍi Chief Buddha (12th century) and a Gōna Chief Buddha (13th century). A detailed study of the influence of Buddhism on personal names is worth undertaking.

---

16. *Ibid.*, pp. 157 ff.

17. *Ibid.*, Vol. XX, p. 31.

SRI RAMIREDDI CHANDRASEKHARA REDDY

SATĪ - MEMORIALS IN ANDHRA PRADESH

Satī is of two kinds - (1) a wife following her dead husband to the other world by throwing herself on the funeral pyre of her husband or immolating herself if her husband's body is not available. This is usually referred to as *Satī* or *Sahagamana.* (2) In the other case a married or unmarried woman immolates herself when her chastity is threatened. This is widely known as *satī*. The medieval history of India provides us with a number of instances of woman, particularly of the *Rājaputra* families, throwing themselves into the flames in order to protect their honour. They preferred death to falling into the hands of their Mohammadan enemies. The word *sati* reminds us of the story of *satī* the wife of Śiva and daughter of Dakṣa, who consigned herself to the flames of sacred fire when her father insulted her husband.

A woman who committed *satī* is referred to in Telugu as *Peraṇṭālu* or *Mahā Satī* with great reverence.

Such women, abhorring all the temptations of the worldly life, put an end to their life after the death of their husbands and so naturally were regarded as the most virtuous, who were to be worshipped by the other members of the society.

The act of sati is commemorated by the erection of what are known as *satīkals* on which are seen sculptured representations of the woman who committed *satī*. In these the *satī* is simply represented by her right arm bent upwards to the elbow. Some times they are depicted as holding a lemon fruit between the thumb and forefinger.[1]

---

1. Mahalingam, T.V., *Vijayanagara Social Life - Social Conditions*, P. 37, (Madras, 1975) See also Krishna Murari, *The Chalukyas of Kalyani*, P. 257, (Delhi, 1977).

This is what is alluded to in the old inscriptions, where the women are said to "have given arm and hand".[2] The satikal has generally two panels. The lower one represents the husband with one or more wives as the case may be and in the upper one is seen, a linga or a couch-the symbols respectively of Śiva and Viṣṇu by the side of which the husband stands with his wife, implying that the wife, who committed satī, attained heaven along with her husband.

Literary works give different kinds of merit, which a married woman would attain by performing this suggests that there was a conscious effort to popularise this custom. It seems probable that the mūslim invasions were, to some extent, responsible in inducing the leaders of the Hindu society to mobilise opinion to enforce this custom, which was already in vogue. The atmosphere, which was surcharged with the spirit of self-sacrifice in the social and political conditions then prevailing, added strength to this custom.[3]

"When any man dies", observes Friar Odoric, "They burn him, and if he leaves a wife they burn her alive with him, saying that she ought to go and keep her husband's company in the other world".[4] Knior Jordans writes—

> In this India on the death of a noble, or of any people of substance, their bodies are burned, and etc., their wives follow them alive to the fire, and for the sake of worldly glory, and for the love of their husbands, and for eternal life, burn along with them, with as much joy as if they were going to be wedded, and those who do this have the higher repute for virtue and perfection among the rest.[5]

A woman, before committing *Satī*, says that if she lives after her husband she would become the slave of her co-wives and who ever says she ought not to die, should incur the sin of prostitution. If a lady does not burn herself with her dead husband, the people of that

2. Longhurst, A.H., *Humpi Ruins*, P. 38, (Delhi, 1981)
3. Somasekhara Sarma, M., *History of the Reddi Kingdoms*, P. 349. (Waltair, 1948).
4. *Ibid.*, P. 349.
5. Neelakanṭa Sastry, K.A., *Foreign Notices*, P. 195, (Madras, 1939).

place should throw her into fire even by force and if they do not do so and tolerate her they should incur the sin of prostituting their wives.[6]

Ancient Indians believed in the theory of rebirth based on the doctrine of Karma. It was believed that if the wife observed Satī, "that lady will marry her deceased husband again in the next birth".[7]

Different explanations are offered for the origin of this practice. One explanation is that the foreign invaders like the Muhammadans carried away these ladies and subjected them to unheard of cruelty. To protect a husbandless lady was considered to be impossible during those unsettled days. Hence, probably the women in certain cases voluntarily committed Satī to escape from the inevitable dishonour at the hands of the foreign invaders. In some case the women was forced to observe *Satī* by her relations who held similar views.

More concrete proof of the practice of Satī followed by the ancient people is found in the Greek accounts of India written by the Greek scholars, "who had accompanied Alexander the great, when he invaded India in the 4th century B.C."[8]

The practice of satī was not noticed in the *vedic literature*. But the wives were permitted to have the last glances of the dead bodies of their husbands. Before their husbands' corpses were thrown into fire, the wives used to come to see them in full bridal decoration. The vedic literature is silent as to what happened to these ladies afterwards. This practice was not found in smṛti literature also. This had been referred to in the first epic, Rāmāyaṇa. In the Uttarakāṇḍa of Vālmiki Rāmāyaṇa (17, 4) we find Vedavathi's mother performing satī, but this story is more legendary than historical.

We have stray references to the custom of satī from the time of Mahābhārata.[9] At about that time of a few cases of Satī were recorded. The most important among them is that of Mādri But in

6. A.R. Ep. 136/1906, A.R. Ep. 1907/P. 63, Para 41.
7. Joshi, P.S., *Cultural History of Ancient India*, P. 40, (New Delhi, 1978).
8. *Ibid.*, P. 40.
9. Altekar, A.S., *The position of women in Hindu civilization*, P. 120, (Delhi, 1938).

her case, it is interesting to note that the assembled sages try their best to dissuade her from her resolve. Mādri, however is unmoved by their arguments, firstly because she was the cause of her husband's death, secondly because she would be unable to control her passions, and thirdly because she might find it difficult to treat impartially her sons and step-sons. No arguments of any religious merit are assigned by her or by any body else.[10]

In the Mausa'a-Parvam of the *Mahābhārata*, we find four wives of Vasudeva namely, Devaki, Bhadra, Rohini and Madira, ascend his funeral pyre.[11] When the news of Krṣṇa's death reaches Hastināpura, five wives, Rukmiṇi, Gāndhāri, Saibya, Haimavathī and Jāmbavathī ascend the funeral pyre, of course, without their husband's body.[12] In *Kumārasambhavam* (canto IV) Ratī is stated to have attempted to burn herself on her husband's death, and she was dissuaded by a voice from the heaven[13] In *Mṛchchakaṭika* the wife of Cārudatta wants to burn herself before the arrival of the expected news of her husband's execution (Act X).[14] In Kalhaṇa's *Rājataranginī* there are some instances of Satī.[15]

---

10. तस्मान्मे सुतयोः कुन्ति वर्तितव्यं स्वपुत्रवत् ।
मां हि कामयमानोऽयं राजा प्रेतवशं गतः ।।
राज्ञः शरीरेण सह मामपीदं कलेबरम् ।
दग्धव्यं सुप्रतिच्छन्न मे तदार्ये प्रियं कुरु ।।
इत्युक्त्वा तं चिताग्निस्थं धर्मपत्नी नरर्षभम् ।
मद्रराजात्मजा तूर्णमन्वारोहद्यशस्विनी ।। (भा. आ. 116-28-29, 31)

11. तं देवकी च भद्रा च रोहिणी मदिरा तथा ।
अन्वारोढुं व्यवसिता भर्तारं योषितां वराः ।।
ततः शौरिं नृयुक्तेन बहुमाल्येन भारत ।
यानेन महता पर्थो बहिर्निष्क्रामयत्तदा ।। (भा. 16-8-18, 19)

12. रुक्मिणी त्वथ गान्धारी शैब्या हैमवतीत्यपि ।
देवी जाम्बवती चैव विविशुर्जा॑त वेदशम् ।। (भा. 15-8-71) Poona-1959

13. C.I.I., Vol. III, P. 93.

14. Quoted in *Vivādaratnākara*, P. 442.

15. Kalhaṇa, *Rājataranginī*, VI, 195; VII, 103, 461, 1380; VIII, 3384.

The earliest historical instance of Sati is that of the wife of the Hindu general Ketus, who died in 316 B.C., while fighting against Antigonos. Though the wives of the general were very anxious to accompany their husband on the funeral pyre, as the elder one was with a child, the younger one alone was allowed to carryout her wish.[16] During the period 200 B C. to 200 A.D. the Indo-Greeks, Scythians, the Pārthians, and the Kushans, who are central Asian tribes, conquered some territories in India. After that they became permanently settled communities in ancient India by becoming followers of the different Indian religions and thereby got absorbed in the ancient Indian society. As the custom of Sati is common in the life of the tribes belonging to Central Asia, it is felt by the scholars, that the people belonging to those tribes also practised that custom after their absorption in the Indian society. Seeing them following the custom of Sati, it is felt by the historians that the other members of the Indian society also practised that custom in greater measure. This is proved during the Gupta period (300-600 A.D.).[17] And ample evidence is available to prove that the custom of sati is followed in a common manner.

Foreign travellers who visited the Vijayanagara empire noticed the existence of Satī there and had left an account of it. Barbosa (1514), Nuniz (1536), Caser Fredaric (1567) Linchoten (1583), Baradas (1614), Pietra Datta Valle all these give very vivid and realistic pictures of how Sati was performed. But they differed in certain details of the manner in which it was committed. Three explanations may be suggested for such differences: (1) There might have been differences among different classes of people in following the custom of sati, (2) some changes might have crept into the custom with the passage of time, (3) The custom might have differed from place to place.

Barbosa says that if the woman is poor and of low birth, she threw herself along with burning corpse of her husband and perished in the flames. But if she is a woman of high rank, she did not burn herself immediately, but performed certain ceremonies, before she fell into the flames. She spent sometime in festive music, singing, dancing

16. Altekar, A.S., *The position of women in Hindu civilization.*, P. 12?, (Delhi, 1938).

17. Joshi, P.S., *Cultural History of Ancient India*, P. 41, (New Delhi, 1978).

and banquet, after which she dressed herself richly and distributed the remaining property to her sons, relatives and friends. After this she was mounted on a light grey or white horse and led through the streets till she reached the burning ghat, where a fire was lit for her. On reaching there she removed all her clothes except a small piece which covered her waist, made a short speech telling the people gathered there that she was immolating herself for the love she bore for her husband. Then she poured oil on her head and then fell into the flames and perished.[18]

Nuniz also gives almost the same details. However, he adds that after the corpse of the husband had been set on fire a Brahman performed certain ceremonies 'according to their law'[19] after which she distributed all her jewels among her relatives and wore a yellow robe. Soon she went with great enthusiasm to the fire pit which she circumbulated thrice, mounted a few steps which had been erected for the purpose, and stood on the top of them, holding a mat in her hand, which prevents her from seeing the fire. The people assembled there threw into the fire, a cloth containing rice, and another containing betel leves, besides her comb and mirror. Finally, she took leave of them, poured a pot of oil on her head, and fell head long into the flames.[20]

Ceaser Frederic says that the wives committed self-immolation two or three months after the death of their husband on a particular day supposed to be auspicious. She dressed herself like a bride and was carried round the city either on horse back or on an elephant or else was borne by eight men on a small stage to the place where dead bodies were burnt. She held feasts after which she bathed in the river to wash away her sins. Later she wore a yellow robe and got upon a pinnacle erected for the purpose. She then poured oil over her head and threw herself into the flames that had been lit.[21]

According to the available epigraphical sources, an inscription dated 510 A.D. on a memorial pillar found at Eran (Sagar district of

18. Mahalingam, T.V., *Vijayanagara Social Life-Social Conditions*, P. 34. (Madras, 1975).

19. *Ibid.*, P. 34.

20. Jagadisa Ayyar, P.V., *South Indian Customs*, P. 93, (New Delhi, 1982).

21. Mahalingam, T.V., *Vijayanagara Social Life-Social conditions*, P. 35, (Madras, 1975).

Madhya Pradesh) seems to be the first evidence. It tells us that "the mighty king, the glorious Bhānugupta, the bravest man on the earth", fought a battle in which his feudatory chief Goparāju was killed and later his wife died with him in the same funeral pyre.[22] As far as Andhra Pradesh is concerned, the first epigraphical evidence is found during the time of Eastern Chalukyas of Vengi. An inscription at Hyderabad Museum, dated Śaka 1128 (1206 A.D.) in Kannaḍa language, of the period of the Eastern Chalukya kings, mentions one, Jo darāja and a lady who entered the fire.[23]

An inscription available at Vanavōlu in the Hindupur taluk of Anantapur district in Kannaḍa language, dated Śaka 1327, (1405 A.D.), states that Gangasāni, daughter of Bayinisetti of Pāmiḍi and wife of Rāmadevanāyaka, son of Kheyidevanāyaka of Kadiri, entered the fire (i.e., performed sati) at Penugoṇḍa, where her husband died.[24]

In an inscription found at Kampalli in Chittoor district, which is undated, a satī-stone seems to have been set up with an inscription in memory of a lady of Taṇḍūr, who entered the fire.[25]

Another inscription at Tangeḍupalli in the Badvel taluk of Cuddapah district, dated Śaka 1447 (A.D. 1525) in Telugu language, mentions Raṇavīra and (his wife) Dommasani. The sculpture depicts a warrior standing on his right side and the woman seems to hold some leaves in her left hand.[26]

An inscription at Adoni of Kurnool district dated 1698 A.D. records the self immolation of two queens, 7 ministers and 9 female attenders on the death of Anupasimha of the Rathoda family.[27]

However, it may be noted that the practice of satī was not as widely prevalent in South India as it was in North India. This is also evidenced by the inscriptions as we have for less number of *satī* stones from South India when compared to North India.

22. Majumdar, R.C. - *Ancient India*, P. 241, (Delhi, 1977).
23. A.R. Ep., 155/1946-47.
24. A.R. 1918/P. 176, Para 88, A.R. Ep. 809/1917.
25. A.R. Ep., 192/1932.
26. A.R. 39/1941-42.
27. A.R. Ep. B19/1955.

Suravaram Pratapa Reddi in his *Andhrula Sanghika Charitra,*[28] says that the custom of *sati* came to Andhra from North India. In North India, this custom was popular particularly in Kashmir, Rajasthan and Punjab. Later on this custom became popular in South India during the time of Kakatiyas and Reddis. Muslim invasions were to some extent indirectly responsible for sati.

In *Simhāsana Dvātrimśika,* we have a reference to sati. One person sacrificed his life for the sake of his king. After the death of that person, his wife followed him on the funeral pyre with the permission of the king.[29] Mallana-kavi in his *Rukmāṅgada charitra* says that on performing sati, a woman is greatly praised, on the other hand if she does not follow her husband and become a sati, she is treated as a slave in the society.[30]

Śrīnatha's *Kāśīkhaṇḍam* refers to sati when Bṛhaspati elaborates the importance of it. If a person is dead, his wife should follow him to the next world on her husband's funeral pyre immediately. The greatness of her becoming sati it was believed will help seven generations of her mother's side, father's side, and husband's side to be prosperous and ultimately make them live in Svarga.[31]

M. S. Sarma in his *History of the Reddi kingdoms,*[32] refers to the custom of Sahagamana or following one's husband to the other world by immolating oneself on his funeral pyre. The exuberant praise lavished on this custom in the Telugu works referred to above, and the enumeration of different kinds of merit, which a married woman would obtain by performing this rite, suggests that this was a conscious effort to popularise this custom. The atmosphere, which was surcharged with the spirit of self-sacrifice in the social and political conditions then prevailing, added strength to this custom. T. V. Mahalingam in

28. Pratapa Reddi, Suravaram, *Āndhrula Sānghika Charitra,* P. 134-135, (Hyderabad, 1950).
29. Goparāju, *Simhāsana Dvātrimśika,* II, P. 110. (Kākināda, 1933).
30. Mallana Kavi, *Rukmāṅgada Charitramu,* P. 56 (4th Canto) (Guntur, 1973).
31. Śrīnātha, *Kāśīkhaṇḍam,* (2nd canto) Verse 90 ff or (verse 90 to 92), (Madras, 1933).
32. Sarma, M.S., *History of the Reddi Kingdoms,* P. 349, Waltair, 1948.

his *Vijayanagara social life-Social conditions*, says that Satī practice was popular during their period [33]

The foregoing observations make it amply clear that *satī* was not prevalent in the Andhra country in ancient times and that it perhaps became popular in the medieval period though we have a few stray instances in the earlier period. Secondly, even in the medieval period this practice did not gain any great popularity as proved by the non-availability of satī stones in any great number in Andhra Pradesh. However, this does not mean that this practice was totally absent in this region. We have a few inscriptions and literay referenee to show prevalence of this practice. The women who committed *satī* or *saha-gamana* were often worshipped by the local people as *peraṇṭālu*, a term which of course, is not met with in the inscriptions, but found used by common people. That the practice of *Satī* continued to be prevalent till recently is proved by the self immolation of the royal woman.

33. Mahalingam, T.V., *Vijayanagara social life, Social conditions*, P. 33-38, (Madras, 1975).

SRI P. CHENNA REDDY

THE GUILDS IN ANCIENT INDIA

The spirit of co-operation is a *Social instinct in a man.* From the most primitive period of which we possess any record, it has been in human society in some form or the other. Nevertheless, it has brought activity, and lends itself to some conscious organisation according to the temper of man and the circumstances in which he finds himself. The nature of these circumstances dictates the form of such organisation, but the character of its developments depends to a great degree upon the peculiar genius of the society to which it is fostered. Thus it is observed that we find in almost all ages and countries cooperative organisation, however rudimentary, in different fields of human activity - social, political, religious and economic. The development of this organisation has, however, varied in different parts of the world.[1]

In ancient India corporate activity seems to have been manifest, in a marked degree, first in the economic field. This appears from a passage from the *Bṛhad-Āraṇyakopaniṣad* which states that Brahma created Brahmānas and Kshatriyas. But he was not content by bringing into existence the first two classes alone, because they could not acquire wealth. Hence were created the Vaiśyas who were *ganasha* owing to the circumstance that it was by cooperation and not by individual effort that they could acquire wealth. The passage thus clearly refers to a fairly developed form of co-operative activity in the economic life as early *as the later Vedic period.*[2]

---

1. R. C. Majumdar, *Corporate life in Ancient India*, Calcutta, 1969, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.

The guild is referred to in the ancient literary works by several terms such as *śreṇi, pūga, jāti, sāmgha, samūdāya, pariṣat, varga, sārtha, nigama*, etc.[3]

There were several factors and forces that contributed for formation of these guilds. They were,

(i) to create the spirit of unity and corporate life among merchants,

(ii) to improve proper means of communications for the distribution of commodities,

(iii) to protect the merchants against the robbers, enemies and hostile tribes,

(iv) to secure equal opportunity for all those engaged in trade,

(v) to avoid unhealthy competition and to secure for themselves a monopoly of trade on the commodities they treated with,

(vi) to gain more profits,

(vii) to get their grievences, redressed by the state, etc., were some of the important factors that pressed the merchants and craftsmen to form guilds.

The guilds may be broadly classified into two types, the trade or *merchant guilds* and the craft or *professional guilds*. Dr. Richard Fick observes that there was a clear difference, as far as organisation was concerned, between the traders and merchants on one hand and the artisans on the other. As regards the former (the merchant guild), the hereditary families pursuing certain branches of trade, no doubt formed themselves into a corporation.[4] Prof. T. V. Mahalingam observes that it was essentially an association of merchants, played a large part in the commercial life of the country.[5] The *craft guild* was a professional association in *which caste and heredity* played an important part. Though adherence to a particular profession was the

3. P. C. Jain, *Socio-Economic Exploration of Mediaval India*, Delhi, 1976, p. 299.
4. R. C. Majumdar, *Op. cit.*, p. 18.
5. T. V. Mahalingam, *South Indian Polity*, Madras, 1955, p. 398.

determining factor for membership in a craft guild, still the choice of one's profession was largely conditioned by the caste of the individual. *Localisation of industries* was another factor which determined the nature of the craft guild.[6]

The guilds, both trade and craft, played a very important part in fostering trade and commerce. The Buddhist, and Brahmanical literature and the inscriptions give us valuable information regarding the corporate activities of the guilds.

(1) Composition and nature of membership

Regarding the composition and the nature of membership of these self-governing functional groups *the non-sectarian element played a dominating factor*. The guild was primarily an economic institution and membership in it was *open to all those who were engaged in the same trade or profession*. Since in actual practice, however, an overwhelming majority of the members of a guild belonged to the same caste or sub-caste. But in this regard the jurisdiction of the guild did not extend over those members, though few in number, who did not belong to that particular caste or sub-caste.[7]

(2) Organisational aspects

The merchant and craft guilds generally showed very keen interest in their organisational aspects. The guild organisations existed in all important cities, towns, villages and fairs. They were even organised on territorial basis. The kings divided the kingdom, for the sake of convenience, into various territorial units like deśha, mandala, etc.[8] The guilds organised their centres in these territorial units.

The guilds were also *organised on functional basis*. In this aspect the commodities in which the guild traded or produced played a vital role. Thus the guilds were *organised on territorial-cum-functional specialisation*.

6. P. V. P. Sastry, *The Kakatiyas*, Hyderabad, 1978, p. 242.
7. R. Narasimha Rao, *Corporate Life in Medieval Andhradeśā*, Hyderabad, 1967, pp. 7 ff.
8. *Journal of Andhra Historical Research Society*, Vol. XXXV, pp. 395.

(3) **Constitutional aspect of the guilds**

It appears that these guilds followed certain code of moral *or laws or usages*. It is referred to as *sreni-dharma* or *samaya-dharma* or *samayachara* or *samaya-patia*.[9] Every guild had a president and executive committee to carry on the business. The president is refered to as *Pṛthvi-seṭṭi, Sarthavaha, Mahanadavyavahari, etc.*[10]

The members or the representatives of a guild or Guilds used to assemble in the mukha-maṇḍapa of a temple or in a garden or in a business centre to discuss the corporate activities of the guild.[11]

(4) **Privileges**

The guilds enjoyed certain privileges. In the first instance they had their *banners bearing the emblems and implements of their crafts*[12] The guilds also maintained their separate identity by establishing their *tutelary goods* and also lived in separate quarters and streets in cities, towns and villages.

(5) **Administrative powers**

The guilds enjoyed considerable amount of autonomy and independence. They played an important part in the local administration by extending their co-operation and assistance to the kings officials.[13]

The guilds enjoyed considerable judicial powers. It punished those who violated the usages of the guild without the permission of

---

9. T. Venkateswara Rao, *Prasastis of the Virabalanjas,* Itihas, Vol. VI, No. 1, 1978, p. 74.

10. JAHRAS, *The Territorial Divisions - The Kakatiyan Age,* By Y. Gopal Reddy, Vol. XXXV, p. 438.

11. Bharati - 1947, August.

12. *Harivamsa*, Ch., 86, V. 5.

13. C. V. Ramachandra Rao, *Administration and Society in Medieval Andhra (A.D. 1038-1538) under the later Eastern Gangas and the Suryavamsa Gajapatis*, Nellore 1976, pp. 240.

    G. S. Dikshit, *Local self-Government in Medieval Karnataka,* Dharwar, 1964, pp. 75 ff.

the king. Some times the guilds even levied death sentence upon its members - which is the prerogative.[14]

(6) **Control over the social life of its members**

The guilds not only enjoyed administrative and judicial powers, but controlled the social behaviour of its members. If a vaisya desired to give his daughter in marriage to a kṣatriya he had to take first the permission of the guild.[15] Similarly if the wife of a member of a guild wanted to join as the member of a Buddhist Samgha, she had to take permission not only from her husband but also from the guild to which her husband belonged. Thus the guilds in ancient India promoted social harmony.

(7) **Served as local banks**

The guilds received deposits of public money and paid regular interest on them.[16] They might have enjoyed the public confidence and trust, otherwise men would scarcely have made perpectual deposits and endowments with them. Even the royalty used to invest money in the guilds. But the guilds not only received deposits and endowments in the form of cash, land, cattle, etc., but also made gifts of various kind from the corporate property and funds. This might have promoted considerably the socio-economic harmony of the times.

(8) **Development of trade, commerce and industry**

The trade and craft guilds took active interest in developing the trade, commerce and industry. The relative peace that prevailed in the country, developed state of money economy, the state patronage and above all the demand for the commodities gave the required stimulation for the development of inland and overseas trade.

The craft guilds successfully exploited the raw-materials and thereby gave the required stimulation for the development of native rural industries. Further the settlement of craftmen in specific streets

---

14. M. S. Sarma, *The History of the Reddi Kingdoms*, Waltair, 1948, p. 402.

15. *Vaisya Puranamu*, Vols., VII, VV, pp. 64-65.

16 R. C. Majumdar, *Op. cit*, pp. 32 ff.

and quarters in a town or a city gave added encouragement not only for the development of industries but also set in motion the forces of urbanisation.

(9) Military aspect of the guilds

The guilds maintained mercinary troops to protect their commodities either in ware-house or in transit.[17] References to soldiers guilds strengthens the above suggestion. The *Arthaśāstra* refers to *Kṣatriya sreni* and *Sreni-vala*.[18] R. C. Majumdar in his work '*The Corporate Life in Ancient India* observes that the above referred guilds lived by trade and war. They might have provided the required military support to the guilds. Further, the guilds maintained their own mercinary troops, and also traders and merchants travelled in caravans. It is to be noted here that the kings not only extended military as instance to these guilds but also enlisted in their armies the soldiers supplied by these guilds.

(10) The economic mobility of the guilds

The economic mobility is the another important corporate activity of these industrial and mercantile associations. Trade and commerce were not static factors but ever changing economic patterns. Traders, merchants and craftsmen always exhibit unsatiable zeal, verve and veracity to improve their commercial and productive activities. They will settle at a particular place and do their selling, buying, import, export and hamper the economic progress in production and distribution of commodities, then the traders and craftsmen will migrate to a place of safety. Sometimes with the desire of expanding their trade and commerce the merchants and craftsmen will also migrate to a place of profit. *This aspect of migration deals with the economic mobility of the guilds.* There is sufficient to state that the guilds in ancient India experience hectic economic mobility.

The Mandasor Inscription of Kumaragupta and Bandhuvarman gives us some important information in this connection. It relates how a guild of silk-weavers, originally settled at Laṭa immigrated into the city of Dasapura, attracted by the virtues of the king of that place. At Dasapura many of the weavers build took to different pursuits.[19]

---

17. *Ibid.*, p. 11.
18. *Ibid.*, pp. 64 ff.
19. *Ibid.*, pp. 61 ff.

In this case the cause of the mobility was the patronage extended by the ruler of Dasapura and also it reflects upon the unsuitable situation prevailed at Lata. Further, this mobility resulted in the development of culture for the weavers observed different pursuits like archery, astrology, astronomy religious discourses, etc.

(11) The state and the guild

The guilds inspite of the authority and independence enjoyed in their corporate activities, were subjected to state control in certain circumstance. The *Bṛhaspati Saṁhita* states that any person punished by the president of a guild could appeal to the kind, and if it would appear that the conduct of the president, was not in accordance with the prescribed regulations but simply actuated by personal feelings, the kind could rescined his resolution [20] This indicates that while the independence of the corporate organisation was respected by the kind, the security of a person from the occational fury of the guild was duly protected and safeguarded. The *Yājñavalkya Smṛti* assigns to the state the responsibility of ensuring that the guilds deal equitably with the people and that they do not gain 'disproportionate' power or quarrel among themselves. Nor could guild be organised with-out state approval.[21] The *Arthaśāstra* of Kautilya and the information given by Magasthanese indicate the intervention of the state in the internal organisation of the guilds.[22]

(12) Guilds as promoters of fine arts

The guilds, besides looking after trade and commerce, took very keen interest in constructing temples and added to the existing temples additional architectural adjuncts like pillars, maṇḍapas, etc. This resulted in the development of architecture and art. In some cases some prominent and wealthy merchants donated dancing girls to the temples to perform dance on festive occasions. This fostered the twin arts of music and dance.

(13) Guilds as promoters of agrarian economy

The guilds held corporate property in land and corporate fund in cash. The guilds donated very often land under cultivation, cultivable

20. Brihaspati, Vol. XVII, p. 20.
21. *Itihas*, Vol. VI, 1978, p. 41.
22. R. C. Majumdar, *Op. cit.*, pp. 25 ff.
Lallanji, Gopal, Organisation of Industries in Ancient India, J.I.H., Vol. XLII, 1964, pp. 910 ff.

land lying waste, garden, land cash, etc., to the charitable institutions and temples.[23] This gave not only sufficient stimulation for the development of agriculture but also for the land reclamation.

It should be noted here that the guilds and merchants donated profusely the sheep, cows and oxen to the temples for the supply of oil. These animals donated to the temples were normally not used at the time of sacrifices. Thus this resulted in improving the cattle wealth. Further, the donation of cows and oxen improved the breeding cattle. Thus this cattle wealth might have been used for ploughing and also as beasts of burden. Thus the land reclamation and the improved cattle wealth might have given a new direction and dynamism to the agrarian economy of the times.

(14) The relationship between the trade and craft guilds

The trade guild normally consists of merchants and traders. They control trade and commerce which involves selling, buying, import and export of commodities. They do all this for the same of market with a profit motive. They possessed the adequate economic strength and stability. The craft guild consists of artisans and craftsmen. They were the producers and sellers of their own goods and commodities. There is every reason to believe that these craft guilds were subordinate to the merchant guilds.[24] The latter might have supplied the necessary raw materials, provided adequate wages and the extended the required encouragement to the craftsmen to produce the commodities of necessity and luxury. This system known as '*putting out system*' might have acted as a bridge between the trade and craft guilds.[25] In the absence of evidence contrary we may state that there existed harmonious relations between these two types of guilds in ancient India.

(15) Guilds as promoters of technical education

In this respect the craft guilds played a very important role. The craftsmen were involved in producing the commodities and this

---

23. Y. Gopala Reddy, *Agriculture under the Kakatiyas of Warangal*, *Itihas*, Vol I, 1973, pp. 57 ff.
24. N. V. Ramanaiah, *Studies in the History of the third Dynasty of Vijayanagara*, p. 311.
25. Kenneth, R. Hall, *Trade and Craft in the age of the Colas*, New Delhi, 1980, pp. 115 ff.

requires technical know-how. They secure it through heredity. That is why heredity of profession was considered one of the important factors of the formation of the craft guilds. The hectic foreign trade that witnessed Gupta age might have given an opportunity for the Indian craftsmen to visit foreign countries or to come into close contact with the foreign craftsmen. In either case there was ample opportunity for the diffusion of technical knowledge. The Meharauli Iron Pillar, imposing bronze images of Buddha and highly impressive Ajanta paintings bear an evidence of technical excellence attained by the ancient Indian artisans, architects and painters.

(16) **The guilds and politics**

Although the guilds and the leaders of the guilds were powerful figures in urban and rural life, there is little sign of desire to obtain political influence, politics being regarded the prorogative of the kind. A postible explanation for this is that the kings appear to have and financial interests in the guilds. Investment in a commercial enterprise brought large returns, larger perhaps than the income from a piece of land of comparable value. Royalty invested its money in commercial activities and therefore had an interest in ensuring the well-being of the guild. *Royal support in a tangible form and the lack of opposition from the king* may have duled the edge of political ambition among the guild leaders. But mention may be made in this connection that the guilds played a very vital role in the local administration and more particularly in the local administration and more particularly in the field of taxation.

The above discussion invalidates the notion, too generally entertained, that guilds were stereoped close corporations of traders and craftsmen, busy along with their own profession and little susceptible to culture or progress. The Mandasor inscription portrays before us the picture of a guild of silkweavers, proud of their own organisation, but displaying within these limits an activity of keenness for all-round progress that is really surprising. There were among the martial spirits, while there were others unassuming in their modesty and devoted to discourses of religion, piety and goodness. The science of astronomy and astrology was cultivated by them while the finer arts like poetry was not neglected. *The guild in ancient India was thus not merely the means for the development of arts and crafts, but through the autonomy and freedom accorded to it by the laws of the land, it became as centre of strength and an abode liberal culture and progress, which truly made it a power and ornament of the society.*

Dr. P. NEERAJAKSHULU NAIDU

THE MUKKAṆTĪŚWARA TEMPLE AT KALAVAGUṆṬA

Kalavaguṇṭa, a small village in Chittoor taluk is situated at a distance of about 8 kms north-east of Chittoor, the head-quarters of the district. This village is famous for a temple dedicated to 'Siva' under thc name 'Mukkaṇṭiśwara'. In the inscriptions, the village is mentioned as 'Kalavay' and 'Kalavaykuṭṭai' and the deity is as 'Mukkanar' and, 'Mūkkaṇṭiśvara-uḍaiya-nāyanār'.[1]

DATE OF THE TEMPLE

In the list of Antiquarian remains in the presidency of Madras, it is stated that the main shrine of Mukkaṇṭiśvara was built by the Chola kings.[2] It is stated in the Chittoor District Gazetteer also that thc main shrine was constructed by the Chōla kings about 1000 years ago.[3] But, both these works do not mention as to when exactly the temple of Mukkaṇtiśvara was built. Therc are ten inscriptions in this temple belonging to the Vijayanagara period. But, even one of these inscriptions mentios the exact date of construction of the main shrine. All that we find in the Vijayanagara inscriptions is regarding the endowment of lands and villages for the requirements of the temple, i e , for the daily worship and offering and of special festivals in the temple of Mukkaṇṭiśvara. Any attempt, to fix the date, therefore

1. A.R.E. Nos. 355 and 362 of 1939-40 to 1942-43.
2. R. Sewell, List of Antiquarian Remains in the Presidency of Madras. (Delhi, 1971), P. 155.
3. Dr. N. Ramesan, Andhra Pradesh District Gazetteers - Chittoor (Hyderabad, 1979). P. 201.

necessarily be based on the style of the main shrine which is characteristic of the Chola period. The *mañchabandha adhiṣṭāna* with simple and plain mouldings like *upāna*, broad *grīva* and a *paṭṭika* and tall and slender *kuḍyastambhās* (pilasters) with their corbels in Chola style suggest that the main shrine belongs to the early Chola period. The foundation of this temple, may therefore, be ascribed to about the middle of the 10th century, to a date very near to the Chola conquest of Tondaimandalm. The architectural features show that the other structures viz., *mukhamaṇḍapa*, *snapanamaṇḍapa*, *mahāmaṇḍapa*, *kalyāṇamaṇdapa*, Dēvi shrine and the *prākāra* surmounted by the entrance *gōpuram* are Vijayanagara constructions and were added in the 16-17th centuries A.D. In this context, it is interesting to note that though Vaishnavism attained pre-eminent position under the patronage of the Rayas of Vijayanagara, the Vijayanagara structures made to this small siva shrine of the 10th century make us to believe that Saivism, on the other hand, received the popular support and patronage equally well from the Vijayanagara rulers.

VIJAYANAGARA INSCRIPTIONS

It is said earlier that there are ten inscriptions in this temple belonging to the Vijayanagara period. These inscriptions range in dated from Ś. 1439 (1517 A.D.) Ś. 1567 (1645 A.D.). The earlier inscription, dated in Ś. 1439 (1517 A.D.) in the reign of the Vijayanagara King Krishnadeva Maharaya, records the endowment of the village Melai Murukkampaṭṭu (the present vIllage Murakambattu near Kalavagunta) for the requirements of the temple by one Ramachandra Dikshita for the merit of the king and his own family.[4] The next record dated in S. 1457 (1535 A.D.) in the reign of Achyutaraya, registers the gift of a village named Sāttambākkam for the expenses of daily worship and offerings and of speeial festivals in the temple by one Mahanayankara (Vayappa) Nayaka.[5] This epigraph clearly indicates that the village Kalavagunta was included in *Iruvārapaṟṟu*, a sub-division of *Tuyyanāḍu* in Toṇḍamaṇḍalam An inscription dated in S. 1480 (1558 A.D.) records an endowment of land for meeting the expenses of worship and offerings to the deity on the fourth day of the festival in the month of Vaikāsi by Bojjai Kālaṭṭi Uḍaiyar and Santi Udaiyar.[6] Another inscription, dated in S. 1480 (1558 A.D.) in the

4. A.R.E. No. 356, of 1939-40 to 1942-43.
5. *Ibid.*, No. 355.
6. *Ibid.*, No. 360.

reign of Sadasivadeva Maharaya, registers the grant of 50 *paṇam* income acruing from the *dēvadānam* village Sāttambākkam by Mahanayakacharya Mukarla Timmappa Nayaka, Narasinga Nayaka, Raghava Nayaka, Kodandama Nayaka, and others for the expenses of one day's worship and offerings during the festival in the month of Vaikasi in the temple.[7] A record of S. 1485 (1563 A.D) records the allotment of lands at Paraipatti for the several requirements of the temple by Vadamalai Nayakkar.[8] An inscription of S. 1514 (1592 A.D) registers the provisions made by Anavalai Viraiyaviran for the celeb ation of *Vasanta-tiruṇāl* and *Pavitra-tirunāl* festivals in the temple cf Mukkanar.[9] In S. 1514 (1592 A.D.) a grant was made for the offerings and worship to Mukkantisvaraswami.[10] An epigraph of Srirangarayadeva Maharaya, dated in S. 1560 (1638 A.D. registers gift of land to the temple by the agent of the king.[11] The other inscription dated in S. 1561 (1639 A.D.) of the same reign, registers the gift of a village (name is not clear) as *Sarvamānya* to god Mukkantisvara by Dalavayi Tipanayaka.[12] The last record dated in S. 1567 (1645 A.D.), mentions one donor and the god Mukkantisvara of Kalavagunta.[13]

DESCRIPTION OF THE TEMPLE

VIJAYANAGARA ADDITIONS

The temple stands inside a spacious square walled enclosure and faces the east. There is an entrance in the enclosure in the south surmounted by a *gōpura*.

GŌPURA

The base of the *gōpura* is completely buried in the ground and the wall portion is decorated with tall Vijayanagara pilasters. In between the pilasters, on either side of the entrance, there are two niches. The niche on the left side of the entrance is empty, while the niche on the right contains a seated image of Ganapati. This image of Ganapati was originally a loose image of the temple complex, and it

7. *Ibid.*, No. 364.
8. *Ibid.*, No. 357.
9. *Ibid.*, No. 364.
10. *Ibid.*, No. 361.
11. *Ibid.*, No. 359.
12. *Ibid.*, No. 358.
13. *Ibid.*, No. 363.

has been set up in the niche recently and a modern structure of bricks was raised for giving shade to it. The cornice above the wall is decorated with gables. Each gable includes a human head in the centre. Above the cornice is a row of *makaras* running on all the four sides. The superstructure which contains many Saiva deities, is of brick and plaster and contains three *talas*, each with a *kūṭa*, *pañjara*, *śāla*, *pañjara* and *kūṭa* series. The *griva* and *sikhara* are oblong and there is a row of five *kalasas* above. This *gōpura* is a construction of Vijayanagara times, about 16th century. The Vijayanagara pilasters on the walls of the *gōpura* support the date. There is a pillared verandah in the south of the courtyard, adjacent to the *mahāmaṇḍapa*. It is a structure of Vijayanagara times.

COURTYARD

MAHĀMAṆḌAPA

This is the foremost member on the axis. It is oblong on plan and contains twentynine pillars with fine carvings. The pillars of this *mandapa* are of two types - (1) pillar with *aśvapādam*, rectangular block, polygonal shaft, (2) Pillar with *aśvapādam*, two square blocks and two polygonal shafts with median bands. All these pillars have Vijayanagara capitals. The ceiling is plain. This *maṇḍapa* is a fine product of later Vijayanagara times, about 16th century A.D.

KALYĀṆAMAṆḌAPA

This *maṇḍapa* contains two rows of three pillars each. It faces the east and is reached by flight of steps which have *yāḷibalustrades* on either side. The capitals of the pillars are in the typical Vijayanagara style. This structure appears to have been built in the 16th century A.D.

DEVI SHRINE

This shrine is located to the north-west corner of the main shrine and faces the east. It contains three members on the axis, viz., *garbhagṛha*, *antarāḷa*, surrounded by a *pradaksiṇa* and *mukhamaṇḍapa* The *garbhagṛha* and *antarāḷa* stand on an 2′-6″ high *adhiṣṭāna* which contains from bottom upwards - *upāna*, *jagati*, broad *kaṇtha* with *gaḷapādas* and a wide *ālingapaṭṭika*. The *grabhagṛha* is a square structure 10′-6″ side, while the *antarāḷa* stretches east by 8′ in front,

The walls of the *garbhagṛha* and *antarāḷa* are decorated with pilasters. In between the pilasters there are five empty niches, two on the south, one on the West and two on the north. The *garbhagṛha* houses the stone image of Parvati standing. The *vimāna* which rises above the *garbhagṛha* is of the *ēkatala*-type and has the series - *kūṭa, śāla* and *kūṭa*. There is a *phalaka* above with four crouching lions facing the four cardinal directions. The *grīva* and the *śikhara* are four sided and belong to the *Nagara* order. The *kalaśa* is missing. There is a *pradakṣiṇa* on the three sides of the *garbhagṛha* and *antarāḷa*. The front wall of the shrine contains two pilasters with Vijayanagara capitals i.e., shaped like a curved lotus stalk with a hanging bud or *pōtika*. The *mukhamaṇḍapa* of the Dēvi shrine is rectangular and contains two rows of four pillars each. The capitals of these pillars are in the typical Vijayanagara style. Both the Dēvi shrine and the *mukhamaṇḍapa* are Vijayanagara structures and appear to have been built in the early half of the 16th century A.D.

TEMPLE KITCHEN AND YĀGAŚĀLA

In the south-east corner of the courtyard are situated the temple kitchen and *yāgaśāla* with a pillared verandah in the front. These are structures of Vijayanagara times.

SNAPANAMANḌAPA

This *maṇḍapa* is situated immediately to the north of the *mahāmaṇḍapa* and contains eight pillars, two rows of four pillars each. These pillars are divided into three square blocks and with two octagonal shafts in between. The square blocks contain interesting sculptures like (i) Sita and Hanuman in Asōkavana, Ganapati, Vīrabhadra, Vāli-Sugrīva wrestling etc. These pillars have the usual Vijayanagara capitals. There are two dvarapalakas on either side of the entrance of the *mukhamaṇḍapa*. The *tirumañjanam* of the *utsavabēras* (processional deities) of Lord Siva and his consort takes place in this *maṇḍapa*. This *maṇḍapa* is a structure of the Vijayanagara times, about the early half of 16th century A.D. and is slightly older than the *mahāmannḍapa*.

MUKHAMAṆḌAPA

The *mukhamaṇḍapa* is a square structure (24'-6" × 24'-6") and has an entrance in the south. There are four pillars having Cōḷa capitals

in the centre of the *mukhamaṇḍapa.* These pillars, are divided into square and octagonal sections. At the bottom, the square sections of the pillars contain squatting lions which are usually found on the pillars of the Vijayanagara *maṇḍapas.* The pillar at the north-east corner has on its bottom square a woman standing under a creeper. In the centre of the *mukhamaṇḍapa* is a nandi facing the main shrine. There is a narrow pial built against the north wall of the *mukhamaṇḍapa.* The metallic of Śiva, Parvati and Ganapati are kept on this pial. There is also a stone image of Āsina-Ganapati on a pial to the right of the entrance of the *antarāḷa.* The ceiling above the four pillars has the double square design with a lotus in the centre. Although the pillars have the Cola capitals, this *maṇḍapa* appears to have been built in the early half of the 16th century A.D. The sculptures carved on the square blocks also point to the same time.

CŌLA STRUCTURES

SHANMUKHA SHRINE

This shrine is situated to the south of the main shrine. It faces the east, consists of only the *garbhagṛha* whose walls are plain and the roof is flat. The *garbhagṛha* measures 14′-6″ from north to south, 10′-6″ from east to west and houses the stone image of Ṣhaṇmukha in the centre, Valli and Devasena on either side. This shrine appears to have been built along with the main shrine which can be placed in the middle of the 10th century A.D.

MAIN SHRINE

The main shrine of Mukkantisvara contains a square *garbhagṛha* and an *antarāḷa* in two compartments. The main shrine is raised on a 2′-6″ high, *mañchabandha* type of *adhiṣṭāna* which shows three plain members - *upāna,* broad *kaṇṭha,* and finally a wide *paṭṭika.* The *garbhagṛha* is 13′-6″ square and the *antarāḷa* extends 10′-6″ forward The walls of the *garbhagṛha* and *antarāḷa* are built with large blocks of stone accurately fitted. The outerside of the walls of the *garbhagṛha* and *antarāḷa* are decorated with chamfered pilasters and niches housing deity figures. The pilasters have scroll designs on their shafts with the corbles in the chōla style. The niche on the south wall of the *garbhagṛha* contains Vyākhyāna-Dakṣiṇāmūrti, on the west Viṣṇu standing, and on the north the niche is empty. The niche on the south wall of the *antarāḷa* contains the figure of *Sthānaka*-Ganapati. The

niche on the north has an image of Durga standing. All the five niches are surmounted by semi-circular *tōraṇas* topped by a *siṁhamukha* and with a human head in the centre. The cornice above the wall is decorated with gables containing scroll designs inside. Over this is a row of *makaras* on the four sides. The *vimāna* which rises above the *garbhagṛha* is modern. It contains only the *phalaka, grīva* and *śikhara*. The *phalaka* contains the figure of nandi in each of the four corners. The *grīva* above this *phalaka* is round and contains a deity figure moulded out of brick and plaster in each cordinal direction. The *śikhara* is also round and belongs to the *vēsara* order. There is a *kalaśa* above the *śikhara*. Here, it may reasonably be presumed that the main shrine of Mukkantisvara had the *vimāna* in the Chola times and that *vimāna* was reconstructed in recent times obliterating all the original features. Inside the *garbhagṛha* there is a linga on a high *vedi*. Although the main shrine is of chola times, it differs from the earlier Chola shrines (Bokkisaṁpālem and Jōgimallavaram) in the *adhiṣṭhāna* and wall paterning. In the *adhiṣṭhāna*, the introduction of *mañcha-bandha* type, the simplest kind is interesting. Likewise, the chamfered pilasters with creeper design carvings on its shafts and the semi-circular *tōranas* with human heads ever the *dēvakōṣṭas* produce an architectonic look.

To the east of the *mukhamaṇḍapa* are found *nandimaṇḍapa dhvjastamba* and a *balipīṭha*. The *nandimaṇḍapa* contains four pillars with a nandi in the centre. It is a structure of Chola times, about the middle of the 10th century A.D.

CHANDĒSWARA SHRINE

This shrine is a modern one and lies immediately to the north of the main shrine and faces the south. The walls are plain and the roof is flat. The shrine is empty. There is a loose image of Chandesvara now lying on the western side of this shrine. Though the present shrine is a modern one, the Chandesvara image seems to be as old as the main shrine.

SCULPTURE

The sculptures described below are found carved on the pillars of the *maṇḍapas* of the Vijayanagara times. These are good specimens of 16th century Vijayanagara sculptural art.

ŚIVA-NAṬARĀJA

The pillar in the south-east corner of the *Kalyāṇamaṇḍapa* has on its middle square a rare sculpture of Śiva as Naṭarāja. Dancing with the right leg bent at the knee and resting on the ground and the left leg thrown across to the right above the level of the right knee, in the *Bhujaṅgalalitha* pose, the god holds flame in the upper right arm, *trisūla* in the upper left, keeps the lower right in *abhaya* and the lower left in *kaṭihasta*. The depiction lacks realism and this is an example without *apasmārapurusha* on whose back Naṭarāja usually rests his right leg

VIṢṆU

The sculpture of Viṣṇu is found carved on one of the rectangular sections of a pillar of the *mahāmaṇḍapa*. The deity stands in *samabhaṅga* and has four arms, the upper right holding *cakra* and the upper left holding *saṁkha*. He keeps the lower right arm in *abhaya* and the lower left in *kaṭi*. He is decorated with *kirīṭamakuṭa* a neck ornament, *kankaṇas*, armlets, and *kaṭisūtra*.[14] The contents in the upper arms and the positions of the lower arms are similar to those of Lord Sri Venkateswara of Tirumala.

SĪTA AND HANUMĀN

This is a sculpture showing Sita and Hanuman in the Asōka-Vana. Sita is depicted in a seated posture and Hanuman is shown standing with his mouth closed with his left hand. Sita is shown with her full breasts and with her hair done in a bun in the typical Vijayanagara fashion Vālmiki depicts her as with her hair loosened on account of her distress. This sculpture probably depicts the scene *aṅgūliapradāna*. In the Saiva temple, depiction of this Ramayana scene is interesting.

ICONOGRAPHY

The Mukkaṇṭiśvara temple contains interesting images of Gods and Goddessess both in metal and stone. These are to be found set up in (i) niches of the main shrine, (ii) on a pial of the *mukhamaṇḍapa* and, (iii) in the shanmukha shrine.

---

14. This example of *Sthānakamūrti* conforms to the *adhama-bhōgastānakamūrti* image of Viṣṇu.

UMĀSAHITA-CANDRASĒKHARAMŪRTI

The metal images of Śiva and his consort Uma (Pārvati) are found set up on the pial in the *mukhamaṇḍapa* of the temple. This god stands in *samabhaṅga* and holds *aṅkuśa* in upper right arm, *mṛga* in the upper left, and keeps the lower right arm in *abhaya* and the lower left in *varada* pose. He wears *kirīṭamakuṭa*, *makara-cakrakuṇḍalas*, *kēyūras*, *kaṅkaṇas*, armlets, *graivēyahas*, *yajñopavīta*, *pūrnōruka*, anklets and *mañjiras*. To the left of Siva, Uma stands in *dvibhaṅga* and holds *nīlōtpala* in the right arm and keeps the left arm in *lōlahasta*. She wears *karaṇḍamakuṭa* and other ornaments. Śiva has a smile in his facial expression, while his consort has a subdued smile in her face. This set of Chandrasekharamurty images can be dated to belong to the early half of the 16th century.

There is also another set of processional metal imaged of Umāsahita Candrasēkharamūrti. The contents and hand positions of this set are similar to those of the metal images of Siva and Parvati described above.

The treatment of these images is excellent and shows a high artistic tradition. It may be presumed that this set of metal images is slightly later than the first set of metal images described above. These images are bigger in size than the above ones. From the inscriptions of this temple, we come to know that the Vijayanagara kings made gifts for the expenses of daily worship and for the celebration of special festivals like *Vasanta-tirnuāḷ* and *Pavitra-tirunāḷ*. From these inscriptions we can infer that these metal images were set up in the temple as the processional images in the 16th century for the celebration of the above mentioned festivals.

DAKṢIṆĀMURTI

The niche of the south wall of the *garbhagṛha* contains an image of Daksinamurti. The god is seated under a tree with the right leg bent and resting on the Apasmarapurusa and the left leg bent at the knee and resting on the right thigh. He has four arms and helds *nāga* in the upper right arm, flame (fire) in the upper left arm, the lower right arm is in *ciṅmudra* with an *akṣamāla* locked up between the thumb and the pointing finger and the lower left arm holds a book in the palm. He wears *makara* and *cakrakuṇḍalas*, *graivēyakas*, *yajño-pavīta* anklets and *mañjiras*. There are rishis or sages at the bottom

sitting cross-legged. This image is a product of Chola period, about the middle of the 10th century A.D.[15]

GANAPATI

The *dēvakōsṭa* on the south wall of the *antarāḷa* of the main shrine has a standing Ganapati image. The god stands in *samabhaṅga* and holds *aṅkuśa* in the upper right arm, *pāśa* in the upper left, *danta* in the lower right arm and *mōdaka* in the lower left arm. He wears a a *kiriṭamakuṭa graivēyakas, yajñōpavīta, udarabandha* and anklets. This is a chola image of the middle of the 10th century A.D.

The metal image of Ganapati placed on a pial in the *mukha-maṇḍapa* of the main shrine, stands in *samabhaṅga* on a *padmapīṭha* and holds *aṅkuśa* in the upper right arm, *pāśa* in the upper left and *danta* in the lower right arm and *mōdaka* in the lower left. The trunk is shown in the act of taking *mōdaka* The deity wears *kiriṭamakuṭa, udarabandha* of two strings, *yajñōpavita*, girdle, *pūrṇōruka* and *mañjiras*. This is a product of the Vijayanagara times, about the early half of the 16th century A.D.

SHANMUKHA

This image along with two dēvi images, is located in the Shanmukha shrine. Seated on a peacock with his left leg folded and resting on the back of the bird and the right leg hanging on its side, this deity has three faces in the front and three at the back. He has twelve arms and holds *vajra, khaḍga, bāna* and two other objects in the upper right arms and *triśūla, dhanus* and three other objects in the upper left arms. The lower right arm is in *abhaya* and the lower left is in *varada*. He wears *karaṇḍamakuṭas* for his heads, *cakrakuṇḍalas, kēyūras*, neck ornaments and *ardhōruka*. The peacock carries a snake in its beak. Valli stands to his right with her right arm hanging and the left holding *nīlōtpala*. Another consort Dēvayāni stands to the left with her left hand hanging and the right holding a *nīlōtpala*. As the Shanmukha shrine appears to have constructed along with main shrine, these images may be taken to belong to the middle of the 10th century A.D.

---

15. In this example, *naga* in the upper right arm and *triśūla* in the upper left are not in accordance with the requirement of the texts.

DURGA

The northern wall of the *antarāḷa* has in its *kōṣṭa* an image of Durga. The Goddess stands in *samabhaṅga* and holds *aṅkuśa* and *pasa* in the back arms and keeps the front two arms in *abhaya* and *varada* poses. This image which wears a *kirīṭamakuṭa* appears to be coeval with the date of the temple.

VIṢṆU

The western wall of the *garbhagṛha* contains in its *kosta* an image of Viṣṇu. The god stands in *samabhaṅga* and holds *cakra* in the upper right arm, *śaṁkha* in the upper left and keeps the lower right in *abha a* and the lower left in *kati*. He is adorned with *kirīṭamakuṭa*, *cakra-kuṇḍalas*, *channavīra*, girdle with *siṁhamukha* buckle, *pūrnōruka* and *mañjiras*.[16] This image may be dated to belong to the middle of the 10th century A.D.

CHANDESWARA

This image is found placed to the north of the main shrine and facing the *dēvakōṣṭa* image of Durga. Seated with the left leg folded and resting on the seat and the right leg placed on the *pīṭha*, this image holds a *paraśu* in the right arm and rests the left arm on the folded left leg. He wears *kirīṭamakuṭa*, *cakrakuṇḍalas* and other ornaments.

CONCLUSION

The main shrine of mukkaṇṭīśwara is a structure of the Chola times and it may be ascribed to about the middle of the 10th century on account of its architectural details. The shrine is of *nirandhāra* class, without any inner circumambulatory path. The *mañchabandha adhiṣthāna* and the chamfered pilasters with delightful creeper design carvings on their shafts are noteworthy features. The *dēvakōṣṭa* images and the image of Chandēśwara are coeval with the date of the main shrine. The other shrine that appears coeval with the date of the main shrine is the Shaṇmukha shrine. Since the Shaṇmukha shrine appears to have been built along with the main shrine, the image of Shaṇmukha and his consorts may well be taken to belong to the middle

16. This example may be identified as *Bhogasthānakamūrti* of *adhama* class.

of the 10th century A. D. The *dēvakōṣṭa* images of Ganapati Dakshiṇāmurti, Viṣṇu and Durga and the images of Chandeswara, Shaṇmukha and his consorts represent the art of the early chola period. There are no inscriptional vestiges of this period, except the main shrine and the Shaṇmukha shrine.

In the succeeding Vijayanagara period, the small Śiva shrine of the Chola times, witnessed further amplification by the construction of a number of structures such as the *mukhamandapa snapanamaṇḍapa, mahāmaṇḍapa, kalyāṇamaṇḍapa,* Dēvi shrine, temple kitchen and *yagaśāla* pillared corridors within the *prākāra* and the *prākāra* surmounted by the entrance *gōpura* So, in this temple, besides the art and architectural works of the 10th century, we can also see good specimens of the 16th century art and architectural works. There are also isncriptional vestiges of this period, attesting the patronage of the Vijayanagara rulers to this temple. The two sets of metal images of Siva and Pārvati (Umāsahitamūrtis) and Ganapati represent the art of the Vijayanagara period, about 16th century A.D. Sicne the Vijayanagara inscriptions of the 16th century refer to the celebration of *Vasanta-tirunāl* and *Pavitra-tirunāl* festivals, it can be said that the metal images of Śiva and pārvati and Ganapati would have been used as processional images on the festive occasions in the 16th century.

Thus, in structural expansion, and architectural and sculptural embellishment, this small Śiva shrine of the Chola times witnessed its golden age under the illustrious rule of the enlightened Vijayanagara kings of the 16th century.

Dr. A. GURUMURTHI

A LATER COḶA TEMPLE AT GUṆḌLŪRU NEAR NANDALŪR

Guṇḍlūru, a small village in the Cuddapah district, Andhra Pradesh lies at Lat. 14° 15' N and Long. 79° 07' E. It is located on the right bank of the Ceyyēru at a distance of about 8 km. from Rājampet on the road leading to Cuddapah. Nandalūr, a historic village, is located on the opposite bank of the river. Nandalūr is famous for its Buddhist site and the great temple of Saumyanātha-svāmi.

The antiquity of Guṇḍlūru may be traced back to the later imperial Coḷas. Guṇḍlūru is mentioned as a village in Pottapināḍu and Mērpākkaināḍu of Adhirājendramaṇḍalam.

The earliest inscription found in the Agastyeśvara temple at Guṇḍlūru refers to the Coḷa king Tribhuvanacakravartin Rājarājadeva i.e. Rājarāja III. It is dated in his 21st regnal year (A.D. 1236-37) and it mentions the Tiruvagattiśvaramudaiya Nāyanār at Kuṇḍalūr (Guṇḍlūru) in Pottapināḍu.[1] Pottapināḍu was an important district in the territory of the Imperial Coḷas and occupied roughly the area under the modern Rājampet taluk. Another inscription, dated in A.D. 1284, found at the same place refers to Somideva, a Vaidumba chief, also records gifts for the merit of the king.[2] An inscription of Kāyastha king Ambadeva Mahārāja, dated in A.D. 1290, records a gift of three lamps probably to the temple of Agastyeśvara.[3] Another

1. ARE No. 620 of 1907.
2. ARE No. 622 of 1907.
3. ARE No. 621 of 1907.

epigraph of Ambadeva at Guṇḍlūru, dated in A.D. 1291, refers to the gift of land for the merit of the king to the temple of Lakṣmīnārāyaṇa perumāḷ at Guṇḍlūru in Mērpākkaināḍu, a district of Adhirājendra-maṇḍalam.[4] Another inscription found in the Agastyeśvara temple at Guṇḍlūru seems to record a gift for the merit of Pratāparudra.[5] An inscription found in the Lakṣmīnārāyaṇa temple at Guṇḍlūru refers to Vijayanagara king Devarāya II (A.D. 1422-1446). It records a gift while Rāyadeva Mahārāju, son of Antyembaragaṇḍa Sammeṭa Lakkayadeva Mahārāju, was governing Guṇḍlūru in Pottapināḍu.[6]

Agastyeśvara Temple - A Later Coḷa Monument

At Guṇḍlūru there are two important temples referred to in the inscriptions. The Lakṣmīnārāyaṇa temple which seems to have been built during the period of Kāyasthas, is in complete dilapidation. The second one called the Agastyeśvara temple is intact. The inscriptional evidence makes us to believe that this temple was in existence by the first quarter of the thirteenth century A.D. Its art and architectural features suggest that the Agastyeśvara temple might have been built in the second half of the twelfth century A.D. Its art and architectural features like the pilasters with Coḷa corbels, niches surmounted by *siṃhalalāṭa makaratoraṇas,* and sculptures of Liṅgodbhavamūrti, Brahmā and Dakṣiṇāmūrti in the niches of the *garbhagṛha* and the brick built *vimāna* and the Devī shrine prove that this is a Later Coḷa temple.

Architecture

The Agastyeśvara temple (PL. I) consists of a main shrine oriented towards east with an *antarāḷa* and *mukhamaṇḍapa* in front. There is a Devī shrine having its doorway from the *mukhamaṇḍapa* of the main shrine. Though the temple consists of a rectangular courtyard it is not surrounded by a *prākāra.* The *prākāra* seems to have been dilapidated and disappeared completely long back. There is a minor shrine enshrining Vīrabhadra image to the south-west of the main shrine.

The *mukhamaṇḍapa* in front of the main shrine and the Devī shrine is a square structure. It has an entrance in the south. The

4. ARE No. 618 of 1907.
5. ARE No. 619 of 1907.
6. ARE No. 617 of 1907.

adhiṣṭhāna members of the *mukhamaṇḍapa* could not be seen as it lies burried underground. The walls of the *mukhamaṇḍapa* are plain. The doorway has two *dvārapālaka* figures on the lower portions of the door jambs and the Gajalakṣmī motif in the lintel. The *mukhamaṇḍapa* has four pillars forming a square in the centre. The pillars have round shafts and roll and leaf corbels. A Nandī image is placed infront of the doorway of the main shrine facing the main deity.

The Main Shrine

The main shrine (PL. II) consists of a *garbhagṛha* and *antarāḷa*. The *garbhagṛha* is a square structure. The *garbhagṛha* and *antarāḷa* have common *adhiṣṭhāna* members (PL. III). The *adhiṣṭhāna* members seen above the ground level from bottom upwards are *tripaṭṭakumuda*, *gala* cut into compartments, *paṭṭa*, *gaḷa* cut into compartments, *ūrdhva padma* and *āliṅga paṭṭikā*. The walls of the *antarāḷa* and *garbhagṛha* are adorned with pilasters and niches. The *antarāḷa* has two niches one on the outer surface of its north wall and the other on the outer surface of its south wall. These two niches are not housing any deity figures. The walls of the *garbhagṛha* (PL. IV) has three niches housing deity figures The three niches - one in the south wall, the second in the west wall and the third in the north wall house the images of Dakṣiṇāmūrti, Liṅgodbhavamūrti and Brahmā respectively. The niches are surmounted by *siṃhalalāṭa makaratoraṇas*. The pilasters are crowned by Coḷa corbels. The wall portion just below the *kapota* is adorned with *bhūtamālā*. The *kapota* has a row of *siṃhamukha* gables which have human heads inside. The *vimāna* over the main shrine is built of brick and mortar. It is an *ekatala vimāna* consisting of a *hāra* of *kūṭa*, *pañjara*, *śālā* series and a square *grīva* and *śikhara* of the *Nāgara* order. The *śikhara* has a bronze *kalaśa* over it. The doorways of the *antarāḷa* and the *garbhagṛha* are adorned with *dvārapālakas* on the lower portions of the door jambs and Gajalakṣmī motifs in the lintel. The *garbhagṛha* houses a Śivaliṅga.

The Devī Shrine

The Devī shrine consists of an *antarāḷa* and *garbhagṛha*. The *garbhagṛha* is a square structure. Its *adhiṣṭhāna* has the following members seen above the ground level from bottom upwards - *vṛttakumuda*, *gaḷa*, *paṭṭa*, *gaḷa*, *ūrdhvapadma* and *āliṅgapaṭṭikā*. The *adhiṣṭhāna* of the *antarāḷa* has also similar members. The walls of the *antarāḷa* and *garbhagṛha* are adorned with pilasters of the Coḷa order and niches surmounted by *simalalāṭa toraṇas* with human heads inside.

The niches are not housing any images. The *kapota* over the wall is adorned with *siṃhamukha* gables which have human heads inside. The *vimāna*, built of brick and mortar, over the *garbhagṛha* is an *ekatala-vimāna*. It has a single storey consisting of *kūṭa*, *pañjara*, *śālā* series. The *vimāna* is surmounted by a rectangular *grīva* and *āyatāsra śikhara*. The *śikhara* has two *siṃhalalāta* gables on either side. In the four corners of the *grīva* portion of the *vimāna* there are four prancing lion figures. In between them on each side there is an image of Devī. There are three bronze *kalaśas* in a row over the *śikhara*.

The door jambs of the *antarāla* and *garbhagṛha* of the Devī shrine are plain without any decorations except the Gajalakṣmī motifs in the lintel. The *garbhagṛha* houses an image of Pārvatī locally called Annapurṇā. The present image of the *garbhagṛha* was installed in recent times while the original image lies in the *mukhamaṇḍapa*.

Sculpture and Iconography

In this temple there are several images of gods and goddesses. A Saptamātṛkā panel carved on a rectangular stone block lies near the main shrine. Some of the loose icons found in the temple courtyard are Kumāra, Vīrabhadra, Devī (Annapūrṇa) and Nandi images.

Kumāra

This image found in the *mukhamaṇḍapa* represents Kumāra as *sthānakamūrti*.[7] In this, the deity has four arms and keeps the lower right hand in *abhaya* and the lower left hand in *kaṭyavalambita* pose. He holds *ṭaṅka* in the upper right hand while the object in the upper left hand is broken. The deity wears *kirīṭamakuṭa*, *graiveyakas*, *yajñopavīta* and *ardhoruka*. His *vāhana*, the peacock, is shown behind him.

Vīrabhadra

A stone image placed in the subshrine to the south-west of the main shrine is sculptured according to the descriptions found in the śilpa texts.[8] In this example Śiva is shown standing in *dvibhaṅga*. He has four arms and holds a sword and shield in the upper two hands,

7. T. A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II-2 pp. 424-432.

8. *Ibid.*, II-1, pp. 180-187.

bow in the lower left hand while the lower right hand is raised and drawing the arrow from the quiver on the back of his right shoulder. He has a terrific countenance with side tusks, bulging eyes and third eye on his forehead. He is adorned with *jaṭāmakuṭa*, *makarakuṇḍalas*, *graiveyakas*, *udarabandha*, *yajñopavīta*, girdle buckled with *siṃhamukha*, *muṇḍamālā* and *pūrṇoruka*. Dakṣa, man with a goat head, is shown standing to the bottom right keeping his two hands in *añjali mudrā*.[9]

Pārvatī

This is a stone image lying in the *mukhamaṇḍapa*. In this the goddess is shown seated on a pedestal. She keeps her right leg dangling down and the left leg folded and rests on the seat. She has four arms and holds *triśūla* in the upper right hand, *ḍamaru* in the upper left and keeps the lower right in *abhaya mudrā* and the lower left in *varada mudrā*. She wears *karaṇḍamakuṭa*, *cakrakuṇḍalas*, *graiveyakas* and *pūrṇoruka*.

Dakṣiṇāmūrti

The image of Dakṣiṇāmūrti enshrined in the niche of the south wall of the Agastyeśvara temple is a good example of Vyākhyāna-mūrti.[10] Here, Dakṣiṇāmurti is shown seated on a pedestal with the right leg hanging down and resting on the back of the Apasmārapuruṣa and the left foreleg rests upon the right leg. The deity has four arms. The lower right hand is held in the *jñānamudrā* and the lower left hand which rests on the left knee holds a book. He holds *akṣamālā* in the upper right hand and *agni* in the upper left. He is adorned with *jaṭāmakuṭa*, *channavīra*, *yajñopavīta*, *udarabandha* and *ardhoruka*.

Liṅgodbhavamūrti

The image of Liṅgodbhavamūrti (PL. V) found in the niche of the west wall of the *garbhagṛha* of the Agastyeśvara temple is a good example of the Coḷa art. In this the *Liṅga* is represented as a cylindrical shaft with a round top. There is a oval shaped aperture on the front of the liṅga in which the figure of Śiva is sculptured. The legs of the figure of Śiva below the knees are left unsculptured as laid

9. M. Rama Rao, *Śaivite Deities of Āndhradeśa*, p. 54.
10. T A. Gopinatha Rao, *op. cit.*, II-1, pp. 273-291.

down in Āgamas.'[11] The deity has four arms of which the lower right hand is held in the *abhaya* pose and the lower left in the *kaṭyavalambita* pose. The two upper hands carry *paraśu* and *mṛga*. Śiva is adorned with *jaṭāmakuṭa, graiveyakas, yajñopavīta,* and *pūrṇoruka*. To the right and at the top portion of liṅga there is a figure of swan and above it a leaf falling down. At the bottom left of the liṅga is shown the figure of a boar.

Brahmā (PL. VI)

The niche in the north wall of the *garbhagṛha* of Agastyeśvara temple houses an image of Brahmā carved out of stone. In this, Brahmā is represented as *samapadasthānakamūrti* and also as an young and blooming youthful god.[12] The deity has four arms, and holds *kamaṇḍalu* in the lower left hand, *sruva* and *sruk* in the upper two hands and keeps the lower right in *abhayamudrā*. Brahma is represented with three heads all adorend with *jaṭāmakuṭas*. He is bejewelled with *makarakuṇḍalas, graiveyakas, yajñopavīta, udarabandha, mekhalā* and *pūrṇoruka*. This is a fine example of Brahmā in the area.

The Agastyeśvara temple at Guṇḍlūru, though a moderate structure, is a very good example of the Later Coḷa Architecture The walls of the main shrine embellished with pilasters of the 'Coḷa order' niches surmounted by *siṃhalalāṭa makaratoraṇas, bhūtamālā* exhibits well the Coḷa art and architectural features. The notable features that cannot be seen in this temple are the *prākāra* wall and *gopura* gateway. Erection of separate shrines for Devī or the female counterpart of a god within a temple compound was started during the Later Coḷa period. The Agastyeśvara temple at Guṇḍlūru has a Devī or Amman shrine. The Devī shrine is surmounted by a *vimāna* which has an *āyatāsra śikhara*. The *vimānas* built over the Devī temples and the temples of Anantaśāyi are generally provided with *āyatāsra śikharas*.

11. *Ibid.*, pp. 105-109.

12. J. N. Banerjee, *The Development of Hindu Iconography*, p. 511; and T. A. Gopinatha Rao, *op. cit.*, II-2, pp. 503-556.

TEXTS AND STUDIES

नागरनारायणविरचिता

ज्ञानमाला

कौषीतक्युपनिषद्व्याख्या

JÑĀNAMĀLĀ

OF

NĀGARA NĀRĀYAṆA

a commentary on the

KAUṢĪTAKĪ - UPANIṢAD

Edited by

Dr. S. R. MATHA

JÑĀNAMĀLĀ OF NĀGARA NĀRĀYAṆA

When I was working for my Ph. D. degree on the *Kauṣītaki-Upaniṣad*, I came across the *Jñānamālā*, an unpublished commentary on this *Upaniṣad*, written by Nāgara Nārāyaṇa. A paper manuscript of this work is available with the Oriental Manuscripts Library, Baroda with the No. 3827 written in Devanagari script [1] and another paper manuscript is available with B.O.R. I., Poona. This is also written in Devanagari script and bears the number 4/1879-80[2] The *Advaita-grantha Kośa* gives this work but does not record the name of the author and his other works.[3] According to this the work is available with both the Baroda Institute and Mahārāja Palace Library Trivandrum. But as the name of the manuscript does not occur in the catalogues of the Maharaja Palace Library we are not sure whether this manuscript is available with them or not. In view of the importance of my research work I obtained the copies of these two manuscripts. P. R. Thangaswamy gives the name Nāgara Nārāyaṇa and records that he was the student of Rāmendra Sarasvatī.[4] But we are not sure of the real identity of Ramendrà Sarasvatī. According to Aufrecht he is said to be a pupil of Raghunātha and Govindānanda

---

1. Catalogue of MSS. in the Central Library, Baroda, vol. I, p. 56.

2. Govt. Collection of Manuscripts, B.O.R.1. Poona, 1978, vol. I, Part II, p. 174.

3. Edited by a disciple of Śrī Iṣṭasiddhānta Sarasvatī svami of Upaniṣadbrahmendra Mutt and published by Devavani Prasad Calcutta, most probably about 1962, p. 20 under upanisadic work.

4. A *Bibliographical Survey of Advaita Vedānta Literature*, Madras, University of Madras, 1980, p. 22.

Sarasvatī.[5] From the study of the Sarasvatī line of ascetics given by P. R. Thangaswamy we note that one Govindānanda Sarasvatī had Nārāyaṇa Sarasvatī, Rāmendra Sarasvatī and Raghunātha Sarasvatī as his students.[6] Nārāyaṇa Sarasvatī wrote his work Śārīrakabhāṣya-vārttika in A. D. 1592.

Nāgara Nārāyaṇa mentions in the Colophon of his *Jñānamālā* that he was a student of one Ramendra Sarasvatī.[7] But we do not find any mention of Ramendra Sarasvatī in the lineage of the Sarasvatī order, besides Rāmānanda Sarasvatī. If we identify Rāmendra Sarasvatī with Rāmānanda Sarasvatī, we can easily assign the date of Nāgara Nārāyana to the seventeenth century on the following two grounds. Firstly, his teacher Rāmānanda Sarasvatī alias Rāmendra Sarasvatī is a contemporary of Nārāyaṇa Sarasvatī, the author of the *Śārīrakabhāṣya-Vārttika* which was written in A. D. 1252. Secondly the manuscript in BORI is a hyparchetype; as its scribe Govinda mentions that he was a *jñātin* of the Nāgara family and the manuscript was copied in Saṁvat 1766 i.e. A. D. 1710.[8]

The work is a metrical commentary on the fourth chapter of the Kauṣītaki-Upaniṣad. The very first verse of the *Jñānamālā* and its colophon confirm that the author intended to write a commentary on the fourth chapter only. It is a general exposition of the Upanishadic principles according to the Advaita Vedānta. Therefore this commentary is called in a general way as *Jñānamālā* in the Baroda manuscript.[9] The fourth chapter of the *Upaniṣad*, famous as *Bālākividyā* corresponds to II. I of the *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. The discourse of Gārgya Bālāki and Ajātaśatru is found in both. The point, this chapter drives home

---

5. *Catalogus Catalogorum*, Wiesbadan, 1962, vol. I, p. 525.
6. Op. cit. p. 292. Cf. also Adyar D. C. vol. II, p. 183.
7. इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यश्रीरामेन्द्र सरयस्वतीशिष्यान्तरनागरनारायणकृतौ कौषीतकिब्राह्मणोपनिषद न्त्यखण्डव्याख्या ज्ञानमाला समाप्ता ।
   Cat. of Mss. in the Central Library, Baroda, vol. I, p. 191.
8. Govt. Collection of Manuscripts. B. O. R. I. vol. I, part II, p. 165.
9. See fn. 7.

at the closing of the Upaniṣad is that the pure consciousness and the consciousness which appears along with all experiences are to be discriminated from each other and the former alone is Brahman.

But to our surprise nothing of this episode is found in the commentary of Nāgara Nārāyaṇa, But on the other hand he expresses the Upanishadic principles according to Advaita Vedānta. He quotes many passages from the *Upaniṣads* like *Muṇḍaka*, *Bṛhadāraṇyaka* and *Chāndogya* and *Bhagavadgītā*.

At the outset Nāgara Nārāyaṇa states that the mystic syllable 'ओम्' (*om*) is the real Brahman in reality. It is beyond the world and the secondary meaning of the pronouns 'tat' and 'tvam' is the *mahāvākya* "tat tvam asi".[10] He also calls this Brahman as 'īśvara', 'virāṭ' and 'sūtrātman'. [1] Again he remarks that the whole world is to be viewed from the point of adhyātma, adhidaiva and adhibhūta. Further he tries to give the meaning of other *mahāvākyas* like 'ayam ātmā brahma', 'aham eva brahma', etc.

Thus Nāgara Nārāyaṇa does not engage himself in giving the meaning for individual words nor does he sum up the import of the *Upaniṣad* as a whole. But his exposition is lucid and the language is clear and straight forward. Hence one can say that the commentary of Nāgara Nārāyaṇa belongs to that class which gives an exposition of the import of the *Upaniṣad* in clear words. It is also significant that he chooses only the last part of the *Upaniṣad* for his commentary, as the real Upanishadic part consists in the fourth chapter of the *Kauṣitaki-Upaniṣad.*

Description of the Manuscripts :

1. कौषीतक्युपनिषद्व्याख्या - ज्ञानमाला (A) — Baroda

Author : Nāgara Nārāyaṇa, disciple of Rāmendra Sarasvatī

Acc. No : 3827

Material : Paper

Leaves : 9

Granthas : 109

---

10. *Chāndogya-Upaniṣad*, 6.8.7.

11. ईश्वरः स च सूत्रात्मा विराडित्युच्यते बुधैः ।

12. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, 4.4.5.

13. Cf. ibid . 1.5.17.

2, कौषीतक्युपनिषद्खण्डव्याख्या (B)—B.O R.I.

Author : Nāgara Nārāyaṇa

No : 255 $\frac{4}{1879-80}$

Material : Paper

Size : 9½″ × 4½″

Extent : 10 leaves

Lines : 7-8 in a page

Letters : 25-26 to a line.

Age : Saṃvat 1766 = A. D. 1710.

—*Editor*

॥ ज्ञानमाला ॥

ॐ

गुरुं नत्वोपदेष्टारं वेदान्तेषु विशारदम् ।
कौषीतकिब्राह्मणान्त्यखण्डव्याख्यां करोम्यहम् ॥ १ ॥

ओमित्येतदुपासीत निर्गुणं प्रकृतेः परम् ।
सच्चिदानन्दरूपं तल्लक्ष्यं चिन्मयविग्रहम् ॥ २ ॥

मातृकात्रयवच्चास्य शक्तिस्यात्त्रिगुणात्मिका ।
ईश्वरः स च सूत्रात्मा विराडित्युच्यते बुधैः ॥ ३ ॥

वासुदेवः प्रजास्रष्टा रुद्रः संहरणादभूत् ।
व्यष्टिरध्यस्तरूपेण तत्सृष्ट्वा प्राविशत्ततः ॥ ४ ॥

जाग्र[1]दिन्द्रियपर्यन्ते स्वप्नोऽभूत्कण्ठदेशतः ।
हृदम्बुजे सुषुप्तं तु क्रियमाण इवेक्ष्यते ॥ ५ ॥

अध्यात्मं चाधिदैवं च साधिभूतं जगत्खलु ।
प्रणवस्यैव वाच्यार्थो निर्विकल्पो हि लक्ष्यते ॥ ६ ॥

उपासनार्थमस्यैव रूपक्लृप्तिः श्रुतिर्जगौ ।
अकारो दक्षिणः पक्षः उकारस्तूत्तरः स्मृतः ॥ ७ ॥

मकारस्तस्य वै पुच्छमर्धमात्रा शिरस्तथा ।
पादौ रजस्तमस्तस्य शरीरं सत्त्वमुच्यते ॥ ८ ॥

धर्मश्च दक्षिणं चक्षुरधर्मश्चक्षुरुत्तरम् ।
भूलोकः पादयोस्तस्य भुवर्लोकस्तु जानुनोः ॥ ९ ॥

---

1. B.

स्वर्लोकः कटिदेशे तु नाभिदेशे महार्जगत् ।
जनलोकस्तु हृदये कण्ठदेशे तपस्ततः ॥ १० ॥

भ्रुवोर्ललाटमध्ये तु सत्यलोकव्यवस्थितः ।
'सोऽहमस्मि स एवाहमि'ति मन्त्रःप्रदर्शितः ॥ ११ ॥

एवमेनं समारूढो हंसयोगविचक्षणः ।
न बध्यते कर्मचारी पापकोटिशतैरपि ॥ १२ ॥

ओंकारस्त्वथशब्दश्च पुरा द्वावीश्वरोद्गतौ ।
मङ्गलार्थौ सदा तेन खण्डदौ सुप्रयोजितौ ॥ १३ ॥

निष्कामकर्मानुष्ठानशुद्धान्तःकरणो ह्ययम् ।
प्रतीकोपासनायुक्ताहंग्रहैकाग्रमानसः ॥ १४ ॥

नित्यानित्यविवेकी सन्निहामुत्रविरक्तधीः ।
शमादिषट्कसंपन्नो मुमुक्षुरधिकारवान् ॥ १५ ॥

प्रतिपद्यं परं ब्रह्म शास्त्रं च प्रतिपादकम् ।
ज्ञेयं जीवेशयोरैक्यं विषयोऽयमुदाहृतः ॥ १६ ॥

सर्वानर्थनिवृत्तिस्तु परमानन्दरूपता ।
चतुष्टयानुबन्धस्य परिज्ञानं प्रदर्शितम् ॥ १७ ॥

साधनानन्तरं ज्ञेयमथशब्दनिरूपितम् ।
अकारो वासुदेवः स्यात्थकारः कल्पितं जगत् ॥ १८ ॥

आकारश्च पुनर्देवः सत्यशब्दार्थवच्छृतौ ।
आदौ यद्व्यापकं ब्रह्म तद्देवोपरि वर्तते ॥ १९ ॥

मध्येऽपि कल्पनाहीनं प्रपञ्चे सति निर्मलम् ।
तत्सर्वं खल्विदं ब्रह्म नेह नानाऽस्ति किञ्चन ॥ २० ॥

अन्तःकरणतो नित्ये वैराग्येणैव संस्कृते ।
शरीरत्रितये यस्य ब्रह्मनिष्ठो भवेत्तु सः ॥ २१ ॥

ब्रह्मशब्दोदितो वेदस्तद्वेद्यो यज्ञपुरुषः ।
यज्ञो वै विष्णुरिति च श्रुत्युक्तः परमेश्वरः ॥ २२ ॥

तन्निष्ठो यः पुमान् धीरोऽपमृत्योर्जयकारकः ।
एवं श्रुतीनां सिद्धान्तः सदानन्दः सुनिश्चितः ॥ २३ ॥

'तत्तास्मादाह वा एतदव्ययत्रितयार्थतः' ।
वेदत्रयान्तेषु सूक्तं हेयोपादेयवर्जितम् ॥ २४ ॥

यस्य दर्शनमात्रेण सर्वं विदितमित्यसौ ।
बृहदारण्यके यद्वच्छान्दोग्येऽपि तथैव तत् ॥ २५ ॥

'येनाश्रुतं श्रुतमि'ति दृष्टान्तत्रयभाषितं ।
यस्मिन्ज्ञाते जगत्सर्वं विज्ञातं भवति ध्रुवम् ॥ २६ ॥

मुण्डके प्रश्नविषयेऽप्यमेवार्थ उदाहृतः ।
अत्राप्यात्मैव द्रष्टव्यो व्यापको ज्ञानगोचरः ॥ २७ ॥

कथं ज्ञानेन गम्योऽसौ तदुपायः प्रकीर्त्यते ।
वेदान्तसारवाक्येभ्यो गुरुभ्यो हि निरन्तरम् ॥ २८ ॥

श्रोतव्यः प्रत्यगात्माऽयं लिङ्गषट्कैर्विपश्चिता !
वेदान्तानां तु सर्वेषामादिमध्यावसानतः ॥ २९ ॥

शुद्धात्मन्येव तात्पर्यमिति धीः श्रवणं तु तत् ।
श्रौतार्थस्य विचाराख्यं मननं तु विधीयते ॥ ३० ॥

ताभ्यां निर्गलिते ह्यथ बुद्धेः संस्थापनं तु यत् ।
एकतानत्वमेतत्तु निदिध्यासनमुच्यते ॥ ३१ ॥

आवृत्तिश्च प्रकर्तव्या सर्वदोषापनुत्तये ।
अनेकशास्त्रश्रवणादसंभावनया तथा ॥ ३२ ॥

विपरीतपरिज्ञानाद्विषयास्वाद्यलौल्यतः ।
बुद्धिमांद्यात्कुतर्काच्च दुराग्रहस्वभावनात् ॥ ३३ ॥

अदृढं जायते ज्ञानं तेनावृत्तिर्विधीयते ।
सर्वदुःखनिवृत्तिस्तु परमानन्दभानतः ॥ ३४ ॥

न तस्य प्राणगमनं संसारस्य समाप्तितः ।
इति शब्देन निर्दिष्टो ब्रह्मभावः सनातनः ॥ ३५ ॥

यद् ज्ञात्वा मुनयः सर्वे मुक्तिमार्गमुपागताः ।
तमेतं वेदवचसा साधनैर्ज्ञातुमीप्सवः ॥ ३६ ॥

ब्रह्मचर्येण सततं नैष्टिकेण जितात्मना ।
तपसा देहशोषेण यति चन्द्रायणादिना ॥ ३७ ॥

श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या च गुरूपास्त्या विशेषतः ।
यज्ञेन देवतोद्देशद्रव्यत्यागेन कर्मणा ॥ ३८ ॥

विषयाग्रहणेनैवानाशकेन विपश्चितः ।
साधनैर्ज्ञातुमिच्छन्ति माण्डूकेय अब्रवीत् ॥ ३९ ॥

माण्डव्योऽपि तथैवाह तस्माच्छान्तातरेन्द्रियः ।
जितेन्द्रियो भवेद्दांतो दुष्टसङ्गविवर्जितः ॥ ४० ॥

उपसत्सङ्गमरतस्तितिक्षुश्च क्षमारतः ।
भूत्वा श्रद्धावित्तायुक्तो गुरुं ब्रह्मविदां वरम् ॥ ४१ ॥

उपायानीति शरणं गत्वा विन्देत्परात्परम् ।
एतादृशो मुमुक्षुर्वै पश्येदात्मानमात्मनि ॥ ४२ ॥

निश्चयेनेति यद्ज्ञानात् मुच्यते सर्वबन्धनात् ।
तद्ज्ञानं तु गुरुः प्राह ब्रह्मलक्षणपूर्वकम् ॥ ४३ ॥

योऽयं विज्ञानरूपोऽसौ वृत्तिज्ञानमयो ध्रुवः ।
पुरा सदा ह्यजेनंतो सर्वपापविदाहकः ॥ ४४ ॥

पुरुषः पूरणाद्वापि प्राणेषु सततं स्थितः ।
स एषोनेतिनेत्यात्मा मूर्तामूर्तविवर्जितः ॥ ४५ ॥

अगृह्य एव सर्वत्र भ्रमाधिष्ठाननिर्मलः ।
इदं ब्रह्म ब्राह्मणत्वमिदं क्षत्रं तथैव च ॥ ४६ ॥

इमे देवा इमे वेदा भूतानीमानि सर्वशः ।
जगत्सर्वं भोग्यजातं विवर्तत्वादविद्यया ॥ ४७ ॥

तस्मादिदं परानन्दरूप आत्मा प्रकीर्तितम् ।
स एषः सर्ववित्सर्वेश्वरः सर्वगुहाशयः ॥ ४८ ॥

सोम्य तत्त्वमसीत्येवावगम्यो भेदवर्जितः ।
संसर्गोऽर्थो न कर्तव्यो विशिष्टोऽपि च नेतरः ॥ ४९ ॥

एकमेवाद्वितीयं सदुच्यते द्वैतवर्जितम् ।
भेदत्रयविनिर्मुक्तं सच्चिदानन्दलक्षणम् ॥ ५० ॥

महागुरो ब्रह्मविदां वरिष्ठ सर्वज्ञसंज्ञं सदिहोपदिष्टम् ।
अल्पज्ञसंज्ञे मयि तत्कथं स्याद्बोधो यथाऽर्थो हि तथा विधेहि ॥

एवं ब्रुवाणं सत्शिष्यं गुरुराह कृपानिधिः ।
यत्र न ज्ञायते ह्यर्थो लक्षणा तत्र कीर्तिता ॥ ५२ ॥

सा लक्षणापि त्रिविधा जहत्स्वार्था तथापरा ।
अजहल्लक्षणा ज्ञेया भागत्यागा तृतीयका ॥ ५३ ॥

लोके वेदे च सर्वत्र लक्षणा बोधकारिणी ।
गङ्गायां घोष इत्यत्र मनो ब्रह्मेति च श्रुतौ ॥ ५४ ॥

जहतीलक्षणां कृत्वा तत्सम्बन्धी प्रगृह्यते ।
श्वेतो विधावतीत्यत्र सत्यं ज्ञानमिति श्रुतौ ॥ ५५ ॥

अजहल्लक्षणाज्ञेया सत्यरूपं हि लक्ष्यते ।
सोऽयं पुरुष इत्यत्र तथा 'तत्त्वमसि' श्रुतौ ॥ ५६ ॥

भागत्यागेन बोद्धव्यं शुद्धमेकं सनातनम् ।
सर्वज्ञत्वादिकं चेशे मायया सुप्रदर्शितम् ॥ ५७ ॥

तथा त्वयिह्यसर्वज्ञात्वादिकं च प्रकल्पितम् ।
कल्पितांशस्यैव बाधं कृत्वात्मानं विचिन्तय ॥ ५८ ॥

एवं सुज्ञापितः शिष्यो निर्विकल्पं प्रपेदिवान् ।
पश्चादुवाच गुर्वग्रेऽहं ब्रह्मास्मि यथाभवान् ॥ ५९ ॥

अहंकारादि देहान्तबाधं कृत्वावशेषितः ।
तथा वै जगतो बाधं कृत्वा यदवशेषितम् ॥ ६० ॥

ब्रह्माहमस्मीति हि निर्विवादं मयानुभूतं वर सुप्रसादात् ।
विज्ञानमानन्दमनन्तरूपं अहो नजातं च सदैव भातम्[1] ॥ ६१ ॥

इतःपरं श्रुतिः प्राह जगदानन्दकारिणी ।
तद्यो देवेषु जानाति मुनिसङ्घेषु यः पुनः ॥ ६२ ॥

मनुष्येष्वपि यो विद्यात्सर्वभावं समश्नुते ।
तदेतद्ब्रह्मणोरूपमपूर्वत्वात्सनातनम् ॥ ६३ ॥

अविनाशित्वतो ह्यस्मात्परं नास्ति ततश्चितः ।
अनन्तरमबाह्यं यत्तद्रूपं ह्यात्मनः परम् ॥ ६४ ॥

अयमात्मा तथा ब्रह्म सर्वाधिष्ठानमद्वयम् ।
सर्वानुभूरित्यनुशासनमाह श्रुतिः स्वयम् ॥ ६५ ॥

याज्ञवल्क्यो मुनिः प्राह ब्रह्मिष्ठः[2] सर्ववित्तमः ।
सुपुत्राय त्रवक्तव्यं सुशिष्याय विशेषतः ॥ ६६ ॥

न ब्रूयादन्यथाह्यस्माद्ब्रह्मज्ञानं महत्पदम् ।
य इमां धनपूर्णां वा आद्भिः परिवृतां धराम् ॥ ६७ ॥

दद्यात्ताथ सर्ववस्तु ततो ज्ञानं विशिष्यते ।
ज्ञानादेव तु कैवल्यं प्राप्यते येन मुच्यते ॥ ६८ ॥

यो वै भूमा तत्सुखं च नाल्पे सौख्यमनित्यतः ।
इदमेव ततोभूय इति भूयोऽनुशासनम् ॥ ६९ ॥

---

1. जातम् । 2. वाशिष्ठः ।

दुःखभावश्च कामाप्तिः कृतकृत्यत्वमित्यसौ ।
प्राप्ताप्राप्तव्यमित्येवंविधानन्दो हि जायते ॥ ७० ॥

आनन्दजननीमेतां वेदमस्तकरूपिणीम् ।
यथा कथंचन न तां वदे दुपनिषद्गिराम् ॥ ७१ ॥

समीपस्थां यदज्ञानं जगद्विक्षेपकारणम् ।
तन्नाशं नितरां कर्त्रीं स्वरूपप्रापिकां पराम् ॥ ७२ ॥

सच्छिष्याय प्रयत्नव्यां नान्यथा तां यथार्थदाम् ।
तदेतन्नामधेयं वा शुच्चाह्यभ्युदितं परम् ॥ ७३ ॥

विज्ञानं ब्रह्म सामान्यंलक्षणं मूर्द्धलक्षणम् ।
'अहं ब्रह्मास्मि' वचसा गुरुणानुभवः कृतः ॥ ७४ ॥

'तत्त्वम'स्यादिवाक्येन ह्युपदेशो विधीयते ।
अयमात्मा परं ब्रह्म शिष्यस्यानुभवो मतः ॥ ७५ ॥

ऋचामूर्धाभिधानं तु यजुषामुत्तमाङ्गकम् ।
साम्नां शिरोऽथर्वणां च मुण्डमुण्डी प्रकीर्तितम् ॥ ७६ ॥

उत्तमाङ्गानि नाधीते पूर्वभागस्य पाठकः ।
तमज्ञमृषयो ह्याहुर्वेदमस्तकहा ह्यसौ ॥ ७७ ॥

कबन्धकर्ता वेदानां रौरवं नरकं व्रजेत् ।
अयं भारहरः स्थाणुरधीत्यापि न वेत्ति यः ॥ ७८ ॥

वेदार्थं यो विजानाति सकलं प्रप्नुयात् फलम् ।
भद्रं समश्नुते नाकमेति ज्ञानप्रसादतः ॥ ७९ ॥

यस्माद्विधूतपाप्मेति ह्यसुखं नैव लभ्यते ।
विशेषार्थपरिज्ञानाद्गुर्वनुग्रहतो ध्रुवम ॥ ८० ॥

नाकं स्वरूपं परमं प्राप्नोत्येव न संशयः ।
सञ्चितानि दहेदाशु ज्ञानवानाशु शुक्षणिः ॥ ८१ ॥

---

1. मुण्डं मुण्डं

प्रारब्धपालनं लोकानुग्रहाय प्रवर्तते ।
क्रियमाणस्य संस्पर्शो नैव तस्य विपश्चितः ॥ ८२ ॥
तस्य प्रियाश्च सुकृतमप्रिया दुष्कृतं तथा ।
प्राप्नुवन्त्यनिशं ह्येवं श्रुतिसूत्रकृतोर्वचः ॥ ८३ ॥
यथैवमीषिकातूलमग्नौ प्रोतं प्रदह्यते ।
एवं सञ्चितपाप्मानः प्रदूयन्तेऽविवेकिनः ॥ ८४ ॥
तावदेव चिरं तस्य प्रारब्धं परिकल्पितम् ।
ब्रह्मैव सन् ततो ब्रह्मप्राप्त इत्यभिधीयते ॥ ८५ ॥
यथा पुष्करपर्णेऽस्मिन्नपामश्लेषणं भवेत् ।
सुहृदः साधुकृत्यां च द्विषन्तः पाप्मनः फलम् ॥ ८६ ॥
लभन्ते विदुषो नित्यं यस्माद्ज्ञानं विभाव्यतः ।
स्मृतिष्वपि तथोवाच भगवानर्जुनं प्रति ॥ ८७ ॥
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।
प्रारब्धकर्मवशतः प्रवृत्तिः पुरुषस्य वै ॥ ८८ ॥
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ।
ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ॥ ८९ ॥
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ।
त्रिविधानां कर्मणां च गतिरेषा विवेकिनाम् ॥ ९० ॥
एतद्बुध्वा बुद्धिमांस्यत्कृतकृत्यश्च सर्वदा ।
एवं ये नैव जानन्ति ते यान्ति यमसादनम् । ९१ ॥
कर्मणो ये प्रगच्छन्ति धूमाद्रात्रिमिति क्रमात् ।
कर्ममिश्रोपासका ये प्रतीकोपासनारताः ॥ ९२ ॥
तेऽर्चिरादिगता प्राप्य ब्रह्मलोकं प्रयान्ति च ।
अहंग्रहोपासनायां रता ये ब्रह्मतत्पराः ॥ ९३ ॥

पुनरावृत्तिरहिता ब्रह्मलोकं प्रयान्ति ते ।
यस्तु विज्ञानवान्नित्यं निर्गुणं निर्विकल्पकम् ॥ ९४ ॥
निरञ्जनं सदावेत्ति तस्य कार्यं न विद्यते ।
सदानन्दः सदासेव्यः स्वयं ब्रह्मैव केवलः ॥ ९५ ॥
कुतो न गन्ता नागन्ता सर्वत्रायमवस्थितः ।
अहमेव परंब्रह्म शुद्धोहमजरोऽमरः ॥ ९६ ॥
[1]प्रत्यक्षं चानुमानं चोपमानं शब्दसंज्ञितम्[1] ।
अर्थापत्तिःपञ्चमं चानुपलब्धिः प्रमाणकम् ॥ ९७ ॥
सर्वभाने पूर्वभातं भासकं ब्रह्मलक्षयेत् ।
नामरूपादिकं त्यक्त्वा प्रत्यक्षं ब्रह्म बुद्ध्यते ॥ ९८ ॥
यत्कार्यं दृश्यते लोके दृष्टं तद्धि सकर्तृकम् ।
क्षित्यङ्कुरादिकं कार्यं दृष्ट्वा कर्तानुमीयते ॥ ९९ ॥
वृत्तिज्ञानं यदाभाति तत्तुल्यं नित्यबोधकम् ।
उपमानेन बोद्धव्यं शान्तादिषु सुखादिकम्[2] ॥ १०० ॥
यतो वै जायते विश्वं तज्जलानिति शब्दतः ।
सुखमात्यन्तिकं यत्तद् ज्ञायते परमार्थतः ॥ १०१ ॥
अयं हि कल्पितो लोकः साधिष्ठानो भवेद् ध्रुवम् ।
तदधिष्ठनभूतं सदर्थापत्त्या विवेचितम् ॥ १०२ ॥
समाधिसुप्तिमूर्च्छादौ निर्जगद्ब्रह्मदर्शनात् ।
सदा विचारयेद्विद्वानद्वतं सदाभावतः ॥ १०३ ॥
[3]पूर्णोऽहं सच्चिदानन्दो नारायण इति स्थितः[3] ।
सर्ववेदपुराणानामयमर्थः प्रदर्शितः ॥ १०४ ॥

1–1. B here gives पूर्णोऽहं.........स्थितः the first line of the verse 104.
2. B यथा सुखम् ।
3–3. B omits this as 104.

अथ वंशस्य कथने माङ्गल्यं क्रियते श्रुतौ ।
नमो ब्रह्मण इत्येवमाचार्येभ्यो विशेषतः ॥ १०५[1]॥

पञ्चम्यन्तो गुरुर्ज्ञेयः प्रथमान्तस्तु शिष्यकः ।
हितमार्गप्रदर्शी यो ह्यहिताच्च निर्तकः ॥ १०६[2]॥

सोऽयं गुरुर्गुरुः साक्षाद्राम एव न संशयः ।
अन्ते नमो ब्रह्मणे च नमो ब्रह्मण इत्यपि ॥ १०७[3]॥

मङ्गलं च समाप्तिश्च द्विरुक्त्या सुप्रदर्शिता ।
नारायणोऽहमद्वैतो नेह नानास्ति किञ्चन ॥ १०८[4]॥

[5]निर्गुणघटनाग्रथिता विशुद्धबुद्ध्या विवेकमालेयम् ।
विद्याविवेकरसिकैर्विदेहविज्ञैर्धृता नित्यम्[5] ॥ १०९ ॥

॥ इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राताजकाचार्य श्रीरामेन्द्रसरस्वतीशिष्याभ्यन्तरनागरनारायणकृतौ कौषीतकिब्राह्मणोपनिषदन्त्यखण्ड व्याख्या[6] ज्ञानमाला समाप्ता ॥

---

1. B १०४
2. B १०५
3. B १०६
4. B १०७

5–5. B omits this verse

6. B कौषीतक्युपानिषदन्त्य ....

M. PRABHAKARA RAO

హరిహరనాథ తత్త్వం — ఆంధ్ర సాహిత్య విమర్శకులు — II

ఆంధ్రవాఙ్మయప్రపంచాన్ని క్రీ. శ. 1850-1900 మధ్యకాలం కవి జీవిత చరిత్రకారులకు, క్రీ. శ. 1901 - 1950 మధ్యకాలం సాహిత్య చరిత్రకారులు లేదా గ్రంథపరిష్కర్తలకు సంబంధించినదని స్థూలంగా విభజించవచ్చు. పై రెండు తరాల్లో ప్రధానులైన వ్యక్తులిద్దరున్నారు. వారిలో ఒకరు కందుకూరి వీరేశలింగం పంతులు (క్రీ. శ. 1848 - 1919) రెండవవారు డా॥ కట్టమంచి రామలింగారెడ్డిగారు (క్రీ. శ. 1880-1951) వీరిద్దరికంటే ముందు ఇద్దరు తెల్లదొరలు తెలుగుదేశంలో చెల్లాచెదరుగా పడివున్న తాళపత్రాలన్నీ, స్థానిక చరిత్రలను ఏకత్ర సంఘటింపజేసి, కొడిగట్టి పోతున్న ఆంధ్రసారస్వత జ్యోతిని ఎగసన ద్రోసినారు. వారే 1) కల్నల్ కాలిన్ మెకంజీ (క్రీ. శ. 1754 - 1821) 2) ఛార్లెస్ ఫిలిప్ బ్రౌన్ (క్రీ శ. 1798 - 1884).

ఇండియాలో మొట్టమొదటి సర్వేయర్ జనరల్‌గా పనిచేసిన మెకంజీ ద్వార 1807 నుండి అనేక తాళపత్రప్రతులను, కైఫీయత్తులను సేకరించినాడు. ఈయనవద్ద తొమ్మిదిమంది గుమాస్తాలు వ్రాయసగాళ్లుగా పనిచేస్తుండేవారు. వీరిలో కావలి సోదరులు ముగ్గురు ప్రధానమైనవారు. వీరందరిలో కావలి వెంకట రామస్వామిగారు 1829 లో "ది బయాగ్రఫికల్ స్కెచెస్ ఆఫ్ ది దక్కన్ పొయెట్స్" (దక్కను కవుల జీవితరేఖలు) అనే పేరుతో ఆంగ్లంలో కవుల చరిత్రను రచించిన మొట్టమొదటి ఆంధ్రుడు.

మెకంజీ కృషిని చూచి ఉత్తేజం పొందిన బ్రౌనుద్వార ఆ కైఫీయత్తులను పరిష్కరించడమేకాక శిథిలమవుతున్న వాటిని మరలా ఎత్తివ్రాయిం

చాడు. ఇలా పాశ్చాత్యులైన యిద్దరు పండితులచే తెలుగు సారస్వతం పునరుద్ధరింపబడిన తర్వాతనే కందుకూరివారు "ఆంధ్ర కవుల చరిత్ర" వ్రాయడం తటస్థించింది. అటుతర్వాతనే కట్టమంచి 'కవిత్వతత్త్వ విచారాని'కి పూనుకోవడం జరిగింది.

ఇక అప్పటి సాహిత్య విమర్శ ఎలా వుండేదని విచారిస్తే, రామస్వామి గారి దక్కను కవుల జీవిత రేఖలలోగాని, సి. పి. బ్రౌన్ వివిధ గ్రంథాలకు వ్రాసిన నోట్సు, నోటీసెస్, కామెంట్స్ వీటిలో రేఖాప్రాయంగా సాహిత్య విమర్శ ధోరణి కొంత స్ఫురిస్తుంది. ఆ మాత్రంగా ఉన్నదయినా ఆంగ్లంలోనే తప్ప తెలుగులో లేకపోవడం గమనించదగింది. కాబట్టే డా॥ కోవెల సంపత్కుమారాచార్యులు గారిలా అంటున్నారు. "వీరేశలింగంగారికి పూర్వం సాగినది ప్రధానంగా గ్రంథ పరిశోధనము, పరిష్కరణము, కవుల చరిత్ర వంటి కొన్ని కథల రచనతప్ప సాహిత్య విమర్శ యనుటకు వీలుకానిది."[1] మరి కందుకూరి వారి రచనాధోరణి ఎటువంటిది? అని పరిశీలిస్తే, ఆయన 'కవులచరిత్ర'ను గూర్చి కట్టమంచి వారి 'వ్యాసమంజరి'కి 'పీఠిక'ను సమకూరుస్తూ పింగళి లక్ష్మీకాంతం గారన్న మాటలిలా వున్నాయి. "కందుకూరి ఆశించిన ముఖ్య ప్రయోజనము ఆయాకవుల కాలనిర్ణయము మాత్రమే. ఆ కవుల గ్రంథ విమర్శనము నెడ వారి కంత దీక్ష లేదు. ఏ కొలదిపాటి ప్రశంసయేని యున్నను అది విమర్శన మనిపించుకొనదగినట్లుండదు."[2] ఇటువంటి అభిప్రాయాన్నే ఆర్. ఎస్ సుదర్శనంగారు కూడా వ్యక్తీకరించినారు. "వీరేశలింగంగారికి కర్మ ప్రధానం. సాహిత్యసృష్టి అందుకు ఉపకరణం మాత్రమే. వీరేశలింగంగారు కార్యదీక్షలో రాజారామమోహనుని అపరావతారమంటే అతిశయోక్తికాదు. ఆయనకు సంఘం మీదే దృష్టి. వీరేశలింగంగారి రచనల్లో మౌలికమైన తత్త్వాన్వేషణ

1. ఆధునిక తెలుగు సాహిత్య విమర్శ - సాంప్రదాయికరీతి - వరంగల్, 1981, పుట - 15.

2. వ్యాసమంజరి - కట్టమంచి రామలింగారెడ్డి, ఉపోద్ఘాతము - పింగళి లక్ష్మీకాంతం, 1939, పు. 2.

కనిపించదు. కొత్త ప్రక్రియలు, సామాజిక ప్రయోజనం ఆయన సాహితీ రంగంలో అన్వేషించి సాధించినవి."[3]

కందుకూరివారి సమకాలీన పత్రికలలో సాహిత్య విమర్శ మృగ్యం. రంధ్రాన్వేషణ పరత్వం అధికం "కావ్యబహిరంగాంశముల విచారముతో మొదలై, క్రమముగా అంతరంగాంశముల వైపుగా సాగుట విమర్శయొక్క సామాన్య పరిణామరీతి తెలుగులో ఆధునికయుగమున భాషాచ్ఛందో వ్యాకరణాలకు చెందిన బహిరంగాంశముల గుణదోషవిచారము సాహిత్య విమర్శకు ఆరంభదశాసూచకము. ఈ విధమైన విమర్శ సాగుచుండగా కావ్యాంతరంగము వైపు దృష్టి ప్రసరించినది."[4] ఈ ప్రసారమును ప్రవృద్ధము చేయుటలో కృషి చేసిన విమర్శకులు ఐదుగురున్నారు

1) పి. దక్షిణామూర్తి — పింగళి సూరన (1892)
2) కాశీభట్ల బ్రహ్మయ్యశాస్త్రి — వివేక చంద్రికా విమర్శనము (1896)
3) పెన్నేటి రామచంద్రరావు — మను - వసుచరిత్ర రచనా విమర్శనము (1899)
4) పుదుప్పాకం సుబ్రహ్మణ్య అయ్యర్ — నన్నయ భట్టారకుడు (1911)
5) వింజమూరి రంగాచార్యులు — పింగళి సూరనార్యుడు (1914)

కట్టమంచివారి కవిత్వతత్త్వవిచారము[5]ను గమనించినచో తెలుగువిమర్శ నాధునీకరించుటలో పింగళి సూరనపై తత్పూర్వము వెలువడిన రచనల

3. సాహిత్యంలో దృక్పథాలు - ఆర్. ఎస్. సుదర్శనం.
4. ఆధునిక తెలుగు సాహిత్య విమర్శ - సాంప్రదాయికరీతి - పుట - 18.
5. శబ్ద సాధుత్వా సాధుత్వ నిర్ణయమే గ్రంథవిమర్శనమనెడి భ్రమతో పండితులొకరితో నొకరు వాగ్యుద్ధములు చేయు దినములలో, భావుకుల దృష్టిని శాబ్దిక చర్చనుండి తాత్వికమీమాంసకు మరల్చిన రసికులు రెడ్డిగారు. కావ్యమునకు శబ్దము ఆధిభౌతికాంశము మాత్రము. అది బాహిరము దాని ఆధ్యాత్మికాంశము తద్గతకళా సౌందర్యము. అది ఆంతరము. విమర్శమార్గమును బాహిర జగత్తునుండి ఆంతర జగత్తునకు కొనిపోయిన ప్రథమాంధ్రవిమర్శగ్రంథము రెడ్డిగారి కవిత్వ తత్త్వ విచారము." —వ్యాసమంజరి—కట్టమంచి రామలింగారెడ్డి, ఉపోద్ఘాతము— పింగళి లక్ష్మీకాంతం. పుట-2

స్ఫూర్తి స్పష్టమగుచునే యున్నది. వింజమూరి వారి పింగళిసూరనార్యుడు వెలువడిన కొద్దినెలలకే కట్టమంచి వారి గ్రంథం (1914) వెలువడింది. అధునిక సాహిత్య విమర్శకు కట్టమంచివారు మూలపురుషులని, మార్గదర్శకులని, ప్రథమాచార్యులని, నవ్యసాహిత్యానికి కొత్త బోదెలు త్రవ్వారని, అగ్రేసరులని, తెలుగులో మొదటి విమర్శకులని, కొత్త సంప్రదాయం ఏర్పరిచారని, తర్వాతి వారిచే బహుధా ప్రశంసింపబడినప్పటికీ, "రామలింగారెడ్డి ప్రతిపాదించిన సిద్ధాంతము లేవియు క్రొత్తవి కావు...వారు వెల్లడించిన యభిప్రాయములు అంతకుముందు పలువురు వెలిబుచ్చినవే" అని డా॥ ఎస్. వి. రామారావుగారు తెలుగుసాహిత్య విమర్శ (పుట—139) లో వ్రాశారు. ఆ 'పలువురి'లో పైన చెప్పిన ఐదుగురినేగాక డా॥ బుర్రా శేషగిరిరావుగారి 'గ్రంథ విమర్శనము' (1912)ను కూడ చేర్చుకోవాలి. అంతేగాక డా॥ జి. వి. కృష్ణారావుగారి "ది స్టడీస్ ఇన్ కళాపూర్ణోదయమ్" (1952) అనే ఆంగ్లభాషలోని సిద్ధాంత గ్రంథంలో కట్టమంచివారి అనేకాభిప్రాయాలు ఖండింపబడినాయి.

ఎవరేమి అన్నప్పటికీ కట్టమంచివారి శైలికొక వైయక్తికమైన వైలక్షణ్యముంది. వారికి భాషపైగల అధికారం, భావవ్యక్తీకరణ సామర్థ్యం, తార్కికశక్తి వలన అధునిక సాహిత్య విమర్శకుల్లో ప్రత్యేక స్థానం గలవారని, సాహిత్య విమర్శనను క్రొత్తపుంతలు తొక్కించారని అంగీకరింపవచ్చు. ప్రస్తుతం ఈ ప్రస్తావనతో రెండవతరం సాహిత్య విమర్శకులు హరిహరనాథతత్త్వాన్ని అవగాహన చేసుకొన్నరీతిని, పరిశీలించినతీరును పరామర్శిద్దాము.

రెండవ తరం - (క్రీ. శ. 1900 - 1950)
సాహిత్య చరిత్రకారులు - గ్రంథ పరిష్కర్తలు

1) భూపతి లక్ష్మీనారాయణరావు (క్రీ. శ. 1909) — భారతము - తిక్కన రచన, రాజమండ్రి (1949)

2) పింగళి లక్ష్మీకాంతం (క్రీ. శ. 1894 - 1972) — ఆంధ్ర సాహిత్య చరిత్ర, హైదరాబాద్ - (1974)

3) ఖండవల్లి లక్ష్మీరంజనం — హరిహరనాథ తత్త్వము (1973)
(క్రీ. శ. 1908 - 1986) ఆంధ్రమహాభారత సంశోధిత ముద్రణ పీఠిక.

4) డా॥ దివాకర్ల వేంకటావధాని — భారత దేశము-శైవమతము(1973)
(క్రీ. శ 1913 - 1986) ఆంధ్ర మహాభారత సంశోధిత ముద్రణ పీఠిక

5) డా॥ సంకూరి రామకృష్ణమాచార్య — తిక్కన భారత దర్శనము
(క్రీ. శ. 1921 -) హైదరాబాద్ (1969)

6) శిష్టా రామకృష్ణశాస్త్రి — ఆంధ్రవాఙ్మయ చరిత్ర సర్వస్వము
(క్రీ. శ. 1910 -) మద్రాసు (1957)

7) ఓరుగంటి నీలకంఠశాస్త్రి — తిక్కయజ్వాహరిహరనాథతత్త్వము
(క్రీ. శ 1910 -) గుంటూరు (1977)

రాజమహేంద్రవర ప్రభుత్వ కళాశాలలో చాలకాలము ఆంధ్రభాషా ప్రధానోపన్యాసకులుగా పనిచేసి, తర్వాత శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయంలో ఆంధ్రశాఖాధ్యక్షులుగా (1959 - 61) నుండిన శ్రీ భూపతి లక్ష్మీనారాయణరావు గారు 1949 లో వెలువరించిన గ్రంథమే "భారతము - తిక్కన రచన."[6] డా॥ చిలుకూరి నారాయణరావుగారి శిష్యులైన వీరు వారికే ఈ గ్రంథమును అంకితం చేశారు. వీరి రచనలో మొత్తం మహాభారతం సమీక్షింపబడినది. "సత్యధర్మములను సంఘమున స్థాపించుట వ్యాసమహాభారత రచనా ప్రయోజనము. అప్పుడట్టి యవసరమును గలిగినది. మహాభారత కథాకాలము నాటి కార్యుల సంఘము బహుముఖముల విస్తరించి యార్యావర్తమున వ్యాపించినది. ఆర్యానార్య సమ్మేళనము కూడ జరిగిసంఘము వృద్ధియైనది ఈ కారణముల వలన బలువిధములగు నాచారవ్యవహారములు సంఘసూత్రములు, మతములు కూడ వివిధ ప్రదేశములలో దలలెత్తినవి. ప్రజల కైహికములందు దాసక్తియు, నాముష్మికములందు నిరాదరణమును గల్గ

6. భారతము - తిక్కన రచన— భూపతి లక్ష్మీనారాయణరావు (A Critical Study) ప్రచురణ - అద్దేపల్లి అండ్ కో., సరస్వతీ పవర్ ప్రెస్, రాజమహేంద్రవరము, (1949)

సాగినది. తత్ఫలముగ సంఘమున న్యాయధర్మములు క్షీణించినవి. ఆ యధర్మ పరిణామ ఫలమే భారతయుద్ధము. భారతయుద్ధమున గలిగిన సర్వనాశమును బ్రత్యక్షముగ జూచిన వాడగుటచే వ్యాసుడా యితివృత్తము నాలంబముగ గొని ధర్మప్రచారము గావించి సంఘమును బునరుద్ధరింప బూనినాడు. విస్తారవ్యాప్తి జెంది, బహుధాభిన్నమై యుండిన యార్యసంఘమును వేదమతైక సూత్రబద్ధము గావించుటయే వ్యాసుని యాశయము.''

"భారతాంధ్రీకరణమునకు గూడ లోకహితమే ప్రయోజనము. రాజ రాజు కాలమునాటి కాంధ్రదేశము సంఘ మతకల్లోలములకు లోనై యుండినది. విజాతీయులగు శత్రువులు దండయాత్రల వలనను, జైన బౌద్ధ మతముల వ్యాప్తివలనను, వేద ప్రమాణములను దిరస్కరించు కొత్త చార్వాకాది మతముల వ్యాప్తివల్లను, నార్యధర్మములు వెనుకబడినవి. స్వార్థపరులు గావించుచున్న నిరీశ్వరాది మతప్రచారము ప్రజలలోనైక్యమును నశింపజేసి, సంఘవిచ్ఛిత్తికి గారణమైనది. ఇట్టి క్లిష్టపరిస్థితి యందున్న యార్యసంఘమును బునరుద్ధరింప బూనుకొనిన వారిలో గుమారిలభట్టు ముఖ్యుడు శంకరాచార్యులకు బ్రాచీనుడగు నీ కుమారిల భట్టు పూర్వమీమాంసా విధానమును బహుళప్రచారము గావించి యున్నాడు. తత్ఫలితముగ యజ్ఞయాగాది వైదిక క్రియలకు మరల నాంధ్రదేశమున బునః ప్రచారము కలుగ సాగినది. ఈ యార్య మతపునరుద్ధారణ కాలముననే రాజరాజు పాలకుడగుట తటస్థించినది. ఆర్య మతావలంబియగు నీతడు సారస్వతమూలమున మతవ్యాప్తి గావింప నిశ్చయించినాడు. రాజరాజు తన్మహాకార్య నిర్వాహణమునకు నన్నయను బ్రోత్సహించినాడు. లోకహితము గోరిన నన్నయ వ్యాసుననుసరించి యాంధ్ర, భారత రచన నారంభించినాడు.[7] ఇట్లు సంస్కృత భారత రచనకును, నాంధ్ర భారత రచనారంభమునకును గూడ లోక సంగ్రహేచ్ఛయే హేతువైనది."

"ఇక తిక్కన్ననాటి కాంధ్రదేశమున బరిస్థితులు మారినవి. చార్వాకాది మతములకు వ్యాప్తిలేకున్నను, జైనమత మింకను విజృంభించియే యున్నది పాలకుల యభిమాన మాధారముగ నొకప్పుడు వైదికమతమును, నొకప్పుడు జైనమతమును బ్రాబల్యము వహించుచుండినవి. ఇదికాక పాల్కురికి సోమ

7. "మహాభారత సంహితారచన బంధురుడయ్యె జగద్ధితంబుగన్"—ఆదిపర్వం 1-26.

నాథాదుల రచనలవల్లను బండితత్రయము వారి కాంధ్రదేశమున నుండిన పలుకుబడివల్లను, వీరశైవము ప్రబలి, సంఘమున మత కలహములకు హేతు వైనది. బ్రాహ్మణమతావలంబులగువారి యందే శైవవైష్ణవ మతములు స్థిరపడి క్రొత్త తెగలను సృష్టించినవి. సంఘమునకు మార్గదర్శకులు కావలసిన కవులయందును మత విషయక విభేదము లేర్పడినవి. శివకవులు భవికవులను నిరసించుట యిందులకు దార్కాణ మగుచున్నది. ఇట్టి క్లిష్టపరిస్థితుల నుండి సంఘమును రక్షించు నుద్దేశముతో తిక్కన భారతమును బూర్తిచేయ సంకల్పించినాడు. బ్రహ్మవిష్ణు మహేశ్వరులు పరబ్రహ్మయొక్క యంశములు. వీరొనర్చు సృష్టి స్థితిలయములు సగుణాత్మకమగు పరబ్రహ్మలీలలు కనుక శివ కేశవులా పరమాత్మయొక్క భిన్నమూర్తులు అను జ్ఞానము ప్రజలకు గలిగించు టకై తిక్కన హరిహరమూర్తి నిష్టదేవతగా స్తుతించి తన భారత మాదేవున కంకిత మొనర్చినాడు. ఇతని యుదారాశయము ఫలించి సంఘమున శివకేశవ భేదము లడగినవి.''

"తిక్కన తరువాత వచ్చిన నాచన సోముడును, తిక్కన మనుమడును, శిష్యుడునునగు కేతనయు, నీయుత్తమాదర్శము నవలంబించి హరిహరుని బూజించినారు. కొరవి గోపరాజు కూడ హరిహరారాధకుడే. తిక్కన తరువాతి కవులు వైష్ణవులైనను శైవులైనను బరమతదూషణ గావింపలేదు. మీదు మిక్కిలి పరమత సహనమునే ప్రదర్శించినారు. ఇట్లు తిక్కన శివకేశవ భేదమును బరిహరించుటయే కాక జీవాత్మ పరమాత్మైక్యమును బోధించు నద్వైతమును భారతమున బ్రతిపాదించి యాంధ్రసంఘము నేకైక మతసూత్ర నిబద్ధమగునట్లు గావించినాడు. దక్షిణాపథమునం దాంధ్రదేశమున నద్వైతమున కున్న ప్రాధాన్యము ద్వైత విశిష్టాద్వైతములకు లేకుండుటకు తిక్కన భారతము కారణమని చెప్పవచ్చును. ఇట్లు వ్యాస భారత రచనకును, భారతాంధ్రీకరణమునకును బ్రయోజన తుల్యత్వము సిద్ధించియుండు టాశ్చర్యము.''

"భారత రచనవలన కవిత్రయము వారాశించినది భవబంధ విమోచనము. "భారత భారతీ శుభ గభస్తి చయంబుల జేసి ఘోర సంసార వికార సంతమస జాల విజృంభము వాపి" అను వాక్యము వలన నన్నయ భారత రచనచే సంసారబంధముల దొలగించుకొన దలచి నాడని యూహింపనగుచున్నది. కల్ల

యందు గోచరించిన హరిహరనాథునకు దిక్కన భక్తిజేసి "యింక జన్మాంతర దుఃఖముల్ దొలగునట్లుగ జేసి సుఖాత్ము జేయవే" యని ప్రార్థించినాడు. ఇట్లు తిక్కన యాశయమును భవబంధ విమోచనమని దెలియు చున్నది. రెండవ యాశయము ఆంధ్రావళి మోదముం బొరయుట. 'భారతామృతము' అను ప్రయోగమున నభేదరూపకము గావింపబడినది. అమృత శబ్దము 'పర బ్రహ్మ' వాచి పరబ్రహ్మజ్ఞాన మననాదిక యోగముచే నానందసిద్ధి గలుగునట్లు భారతాఖ్యాన శ్రవణముచే నాంధ్రుల కానందము సిద్ధించునను విశిష్టార్థ మిందు స్ఫురించుచున్నది. తిక్కన పరబ్రహ్మతత్త్వము నాత్మ సాక్షాత్కార జన్యమగు బ్రహ్మానందముతో నభేదముగ వర్ణించినాడు."

భారతరచనచే తిక్కన సాధింప బూనినది ఆ ముష్మిక ఫలము. జన్మ రాహిత్యము.

తపమునకు విద్యకును జనుస్థానమైన
జనన రహితుని యజ్ఞాత్మ శౌరి వాఙ్మ
యాధ్వరార్చితు జేసితి నా జనార్ద
నుండు మద్భజనమున బ్రీతుండుగాత॥ [8]

అను శరతల్పగతుడగు భీష్ముని కృష్ణ స్తవరూప వాక్కులు తిక్కన విషయమున గూడ చక్కగ సమన్వయమును బొందుచున్నవి. భారత రచనతో బాటు తిక్కన హృదయమును బరిణతి నందుచు వచ్చినది. విరాటపర్వ మాదిగ యుద్ధాంతము వఱకును నితని రచనావిధానము లౌకిక వాఙ్మయమున నుత్తమా దర్శమై యుదాత్త కావ్య లక్షణములతో బ్రకాశించినది. శాంతి పర్వాదుల యందితని రచన, కవిత్వ పరాకాష్ఠ నందికొని, యలౌకిక వేదవాఙ్మయ స్వరూపముం దాల్చి తేజోమయమై జ్ఞానజ్యోతియై విలసిల్లినది." (పుటలు 206-07, 210, 212)

భారత రచనలో వ్యాసునికీ, ఆంధ్రీకరణలో కవిత్రయానికీ ధ్యేయ మొక్కటే యని భూపతి వారి అభిప్రాయం. ధర్మగ్లాని సంభవించినప్పుడే,

---

8. శ్లో॥ ఇతి విద్యాతపోయోని రయోని ర్విష్ణురీడితః ।
వాగ్యజ్ఞే నార్చితో దేవః ప్రీయతాం మే జనార్దనః ॥—భీష్మ స్తవరాజము-శ్లో. 111
(మహాభారతము - శాంతిపర్వము)

వ్యాసుడు భారతరచన చేపట్టాడు. భగవంతు డవతరించి యుండుటయే తత్సూచకం. భారతాంధ్రీ కరణం కూడ ఏకముఖంగా అనుస్యూతంగా జరుగ కుండ మూడుశతాబ్దాలలో విలక్షణ విపత్కర పరిస్థితుల్లో అనూదితమై లోకసుస్థితికి మూలకారణం కూడ భూపతి వాదానికి బలం చేకూరుస్తూవుంది. అందులో తిక్కన ఎదుర్కొన్న మత, సాంఘిక, రాజకీయ సమస్యలు ఉత్కటమైనవి. మహామంత్రిగా, మహామేధావిగా మహాకవిగా దానిని పరిష్కరించిన తిక్కన సోమయాజి మహాపురుషుడు.

ఆంధ్రుల సాహిత్య చరిత్రను దాదాపు ముప్పది సంవత్సరములు ఆంధ్ర విశ్వవిద్యాలయంలోను, తర్వాత శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయంలోను విద్యార్థులకు బోధించిన ఉత్తమ దేశికులు పింగళి లక్ష్మీకాంతంగారు. ఆధునిక కవుల్లో తానొక్కడై అధునాతన భావవీచికలను గుర్తించి చరమదశలో వ్రాసిన గ్రంథం 'ఆంధ్ర సాహిత్యచరిత్ర'[9] అసంపూర్ణంగానే నిలిచిపోయింది. శ్రీనాథ యుగం వరకు సాగిన ఈ గ్రంథం కవిగారి మరణానంతరం అచ్చయింది (1974). రెండు తరాలవారిని ప్రభావితంచేసిన ఖ్యాతి ఒక్క పింగళి లక్ష్మీకాంతం గారి కేదక్కుతుంది.

'హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని' గూర్చి పింగళివారి వివేచన ఈ విధంగా సాగింది. "భారతము ధర్మాద్వైత మూర్తియైనట్లే, తిక్కన రచిత భాగమునకు కృతిభర్త అయిన హరిహరనాథుడును సర్వదేవతాద్వైతమూర్తి. కల్పితములైన నామరూప భేదములచే భగవంతునిపేరను, మతముపేరను దారుణకలహములకులోనై అలజడి పొందుచుండిన ఆంధ్రులకు తిక్కన ప్రసాదించిన భగవత్తత్త్వము హరిహరనాథము."

"హరిహరనాథ నామరూపములను గూర్చి ఆంధ్రులలో భిన్నాభిప్రాయములు గలవు. గ్రంథావతారికను బట్టియు ఆశ్వాసాద్యంత పద్యములను బట్టియు నేను గ్రహించినంతవరకు ఆ హరిహరనాథ తత్త్వమును వివరించెదను. ఆ తత్త్వము సగుణమును సాకారమును ఐనప్పుడు శివకేశవాత్మకము. నిర్గుణమును

9. ఆంధ్ర సాహిత్య చరిత్ర — పింగళి లక్ష్మీకాంతం, ఆంధ్రప్రదేశ్ సాహిత్యఅకాడెమీ హైదరాబాదు, 1974.

నిరాకారమైనపుడు ఉపనిషత్ప్రతిపాదితమైన పరమాత్మ. ఓంకారము తద్వాచకము. ఆ తత్త్వము సగుణాత్మకముగా సాకారముగా ఆరాధనీయమైనపుడు శ్రీయును గౌరీనా బరగెడి స్త్రీతత్త్వము. అయ్యది నిర్గుణాత్మకమై ఓంకారవాచ్యమైనపుడు హ్రీంకార వాచ్యమగును. ఈ అర్థమునే తిక్కన షష్ఠ్యంత పద్యములలో నిట్లు వ్యక్తమొనర్చెను.

> ఓంకార వాచ్యునకు నన
> హంకార నిరూఢ భావనారాధ్యునకున్
> హ్రీంకారమయ మనోజ్ఞా
> లంకారోల్లాస నిత్యలాలిత్యునకున్.

కాబట్టి హరిహరుని శివకేశవాత్మక మూర్తిగా భావనచేయుట ఆరాధనార్థము' అప్పుడా దేవుడు భక్తిగమ్యుడు. యోగగమ్యుడైనప్పుడు హరిహరునకు ఆకారములేదు. మరియు వ్యాసుని వాఙ్మయప్రపంచమునకు హరహరనాథుడు లక్ష్యమట! కావున బ్రహ్మసూత్రములలో ఏ పరతత్త్వము నిర్దేశింపబడినదో ఆ పదార్థమే తిక్కనార్యునకు లక్ష్యమైన హరిహరనాథ తత్త్వము. అదియే ఉపనిషత్ప్రతిపాదితము. ఆ తత్త్వము జ్ఞానగమ్యము. విష్ణువు దాల్చిన అవతారములలో తిక్కనకు ధ్యేయమైనది శ్రీ కృష్ణావతారము "కిం మస్థిమాలాం...." అన్న శ్లోకమే దీనికి ప్రమాణము.

"ఈ హరిహరనాథ తత్త్వము తిక్కనగారు కల్పించినది కాదు. వ్యాసుని భారతమున గల అనేక తత్త్వములలో ఒక తత్త్వముగ నున్నది. మరియు విష్ణు-అష్టోత్తర శతనామావళిలో, "హరిహర రూపైక మూర్తయే నమః" అన్నచోట పేర్కొనబడినది. ఇట్లు అనేక తత్త్వములలో నొకటిగ అనేక నామములలో నొకటిగ నున్న ఆ సర్వ దేవతాద్వైతమూర్తియైన తత్త్వమును తిక్కనార్యుడు ధర్మాద్వైతమూర్తియైన భారతమున ఏకైక పరతత్త్వముగ ప్రతిష్ఠించెను. భారతకృతిపతియైన హరిహరనాథుడు ఏదో ఒక గ్రామము వెలసి గుడి కట్టించుకొన్న దేవుడుకాదు, సృష్టి స్థితి లయములకు కర్తయైన విశ్వమయుడు. సారాంశమేమనగా హరిహరనాథుడు శైవులకు, వైష్ణవులకు, కర్మిష్ఠులకు, జ్ఞానులకు, భక్తులకు, యోగులకు, మంత్రోపాసకులకు,

తపస్వులకు సాధారణ శరణ్యుడు. ఐహికమనోరథములనుగాని, ఆముష్మిక సుఖములనుగాని, మోక్షపదవినిగాని, యోగసిద్ధినిగాని ప్రసాదించెడి సర్వేశ్వరుల ప్రధాత."

ఇది సంక్షిప్తముగా, సూత్రప్రాయముగా హరిహరనాథతత్త్వము. హరిహరనాథుడు కేవలము అర్చావిగ్రహస్వరూపుడుగాగాక విశ్వమూర్తిగా తిక్కన భావించినాడని పింగళి ప్రతిపాదించినారు. భక్తిగమ్యుడైనప్పుడు హరిహరనాథుడు శివకేశవాత్మకుడు. యోగగమ్యుడైనప్పుడు నిరాకారుడు. ఈ సాకార, నిరాకార తత్త్వముల రెండింటినీ తిక్కన వర్ణించినాడు.

రెండవతరంలో ఒకవైపు సాహిత్యవిమర్శనలు మరొకవైపు గ్రంథ పరిష్కరణలు వెలువడగా ఇంకొకవైపు సాహిత్యచరిత్రలుకూడ పుస్తకీ కరించడానికి ప్రయత్నాలు జరిగాయి. ఈ గ్రంథపరిష్కరణలు మొదటితరంలోని గ్రంథపరిష్కరణలవంటివి కావు. ఆకాలంలో గ్రంథం ముద్రణలోనికి తీసుకు రావడమే ప్రధానకర్తవ్యంగా కనబడేది. పరిష్కర్త ఒకరైతే, పీఠిక మరొకరు వ్రాయడం జరిగేది. ఆపీఠికాకారుడు గ్రంథాంతర్గత విషయాలను సాకల్యంగా పరిశీలించకుండా చరిత్ర చర్వణంగా కవికాలము, చరిత్ర వీటినే చెప్పేవాడు. రెండవతరం వచ్చేటప్పటికి పరిష్కర్తయే స్వయంగా గ్రంథానికి పీఠికలు వ్రాయడం ప్రారంభించారు. పరిష్కరణలో తాము పడ్డ అగచాట్లను, సాధక బాధకాలను వివరించడం, గ్రంథలోని వివిధ దృక్పథాలను సంపూర్ణంగా పరిశోధించి చెప్పడం మొదలయింది. ఇదికూడ పాశ్చాత్యుల ప్రభావంచేతనే తెలుగుసాహిత్యంలో స్థిరపడింది. వేటూరి ప్రభాకరశాస్త్రి, చిలుకూరి నారాయణరావు, ప్రభృతుల విస్తృతమైన, విషయ భరితమైన పీఠికలే దీనికి ప్రత్యక్ష సాక్ష్యాలు.

పూనాలోని భండార్కరు ఓరియంటల్ రీసెర్చ్ఇన్స్టిట్యూట్ వారు క్రీ. శ. 1933-1959 మధ్యకాలంలో వ్యాసకృతమైన సంస్కృత మహా భారతమును చక్కగాపరిష్కరించి ప్రచురించినారు. అది ప్రచోదనకారణం కాగా కవిత్రయ మహాభారతాన్ని సుపరిష్కృతంగా వెలువరించాలనే సంకల్పం ఖండవల్లి, దివాకర్ల గారి మనస్సుల్లో కలగడం. అది వెంటనే కార్యరూపం ధరించడం జరిగింది. ఈ సంశోధితముద్రణకార్యక్రమంలో పలువురు పండితులు

సహాయపడినా వీరిద్దరు జంటకవులవలె పరిష్కరణను, పీఠికారచనను ఆసాంతం నిర్వహించారు. ఆంధ్రమహాభారతం 8 సంపుటాలలో వెలువడింది. ఎనిమిదవ సంపుటంలో ఖండవల్లి లక్ష్మీరంజనంగారు 'హరిహరనాథతత్త్వమనే శీర్షికతో 22 పుటల సుదీర్ఘ వ్యాసం వ్రాశారు (1973) ఆవ్యాస సారాంశమును మాత్రమే నేనిట పొందుపరుస్తున్నాను.

"కవిబ్రహ్మ తిక్కనసోమయాజి ఆంధ్రమహాభారతమును హరిహరనాథ దేవుని సంబోధించి చెప్పినవిషయము సర్వజనవిదితము. ఈ హరిహరనాథ భావన ఆతనికెట్లు కలిగెను? ఇది యాతడు క్రొత్తగా కల్పించిన దేవతాస్వరూపమా? ఇట్టికల్పనచే అతడు సాధింపదలచిన ప్రయోజన మేమి? విమర్శక లోకమునందు దీనిని గూర్చి ఎక్కువ వివేచనము జరిగినట్లు కాన్పింపదు. సామాన్యపాఠకులీసమస్యచే నాకర్షింప బడరు. వారు కథామాత్ర సంతృప్తులు గనుక భారతము నందలి ఆశ్వాసారంభ, ఆశ్వాసాంత పద్యముల జోలికిపోరు. పోయినను వారికి ఒక పట్టాన అర్థము కావు——కాని హరిహర నాథ సంబోధనముల నుపేక్షించుట మహాకవి ఆంతర ప్రభాప్రపంచమును ఉపేక్షించుటయే యగును. తిక్కనసోమయాజి కవితాశిల్పము గొప్పదే. కాని యాతని యాంతర విజ్ఞానము ఇంకను గొప్పదిగా తోచును. ఆతడు శబ్దార్థ శిల్పియే కాదు, వాని వెనుక నున్న స్ఫోటబ్రహ్మోపాసకుడు. కావుననే అతడు లోకోత్తరుడును, కాలాతీతుడును అగుచున్నాడు,"

"హరిహరనాథ సంబోధనమునందు కవియొక పద్ధతి నవలంబించెను. ఆశ్వాసారంభమున ఒక కంద పద్యము, ఆశ్వాసాంతమందు మూడు పద్యములు. ఈ మూడింటిలో వృత్తవైవిధ్యమున్నను తానువ్రాసిన 46 ఆశ్వాసముల చివరను తిక్కన మాలినీ వృత్తమునే ఏలమాదరించెనో ఛందశ్శిల్పము తెలిసినవారు ఊహింపదగియున్నది. హరిహరనాథునకిది అక్షరరూపమైన మాలగా యాతడు భావించెనేమో[10]——ఇంచుమించు 200 పద్యముల గ్రంథమును హరిహర నాథుని ఆరాధనమునకు తిక్కన సోమయాజి వినియోగించెనని చెప్పవచ్చును."

10. ఈ అభిప్రాయమునే యథాతథముగా 'తిక్కయజ్వ హరిహరనాథతత్త్వము' నకు 'ఆముఖము' (పుట—33)లో ఓరుగంటి నీలకంఠ శాస్త్రిగారు వ్యక్తీకరించి యుండుట గమనింపదగినది.

"మహాభారత రచనాకాలమునకు చాలముందుగనే హరిహరాభేద భావము తిక్కన మనస్సులో రూఢమయ్యెననుటకు "తొల్లి రచించిన పద్యమైన "కిమస్మిమాలాం..." అన్నదే ప్రబలాధారము. నిర్వచనోత్తర రామాయణ మందలి 'ధర్మాద్వైత' శబ్దమే విరాట పర్వమందునుప్రయుక్తమగుట చూడగా పురుషార్థములలో ధర్మమునకును, వేదాంతములలో అద్వైతమునకు ప్రాధాన్యము కలుగునట్లు కృష్ణద్వైపాయనుడు మహాభారతమును రచించెనని సోమయాజి నిశ్చితాభిప్రాయముగా కన్పించుచున్నది."

"హరిహరభావము అమూర్తస్థినుండి మూర్తస్థితికి తిక్కనకు ముందే వచ్చినట్లు కన్పించును. హరిహరదేవుని పేరగుళ్లును, విగ్రహములును వెలసెను. తూర్పుచాళుక్య వంశీయుడగు మొదటి శక్తివర్మ (క్రీ. శ. 999-1011) పెన్నేరు (పెనికేరు) శాసనమునందు పిణ్ణెయ భట్టారకుడను బ్రాహ్మణవీరుని ప్రశంస వచ్చినది. ఈయన జైనుడుగ తోచును. ఈతడు పరిబంది (?) అనుచోట మహోన్నతమైన జినగృహనిర్మాణము కావించెనని చెప్పబడినది. అట్లయ్యును భట్టారకుడు హరిహరభక్తుడని కూడ వర్ణింపబడినది. దీనినిబట్టి తిక్కన సోమయాజికి 250 సంవత్సరములకు పూర్వమే ఆంధ్ర దేశమునందు హరిహరనాథ సంప్రదాయము ప్రవర్తిల్లెనని చెప్పవీలగు చున్నది."

"నెల్లూరు పట్టణమునందు తిక్కనసోమయాజి కాలమున ఇప్పటి రంగ నాథస్వామి ఆలయస్థానమునందు హరిహరనాథాలయముండెనని కొందరు ఊహించుచున్నారు. కన్నడదేశమునందు హరిహర అనుచోట హరిహర నాథాలయము ప్రసిద్ధమైయున్నది. ఈ ఆలయమునందలి ఒక శాసనములో హోయసల రెండవనరసింహునకు సేనాపతియైన పోలాళ్వ దండనాథుడు క్రీ. శ. 1220 ప్రాంతమున హరిహరాలయమును జీర్ణోద్ధారము చేసినట్లు చెప్పబడి యున్నది. అనగా ఈ దేవళము అంతకుముందే ఉండెననియు, దానినాతడు మరమ్మతు చేయించెననియు ఊహింపవచ్చును. ఇక్కడి హరిహరేశ్వర, విగ్రహము 6 అడుగుల ఎత్తుకలిగి వామపార్శ్వమున శంఖచక్రచిహ్నితమై విష్ణుని యర్ధరూపమును దక్షిణభాగమున అక్షమాలయు, త్రిశూలముగల హరరూపము చెక్కబడెనని తెలియుచున్నది. విష్ణుని యర్ధమున కిరీటమును, శివుని సగమున జడలును చంద్రవంకయు కన్పించును. కాని గన్నడ కవులలో

ప్రసిద్ధులైన వారెవరును హరిహర దేవుని ప్రశంసమైన చేయలేదు. 13వ శతాబ్ద శివకవులలో హరిహరుడను పేరుగల కవి యున్నాడు. ఆంధ్ర కన్నడ దేశములు సంస్కృతియందు అక్కచెలియళ్ల వంటివి. కావున తెలుగుదేశమునందును హరిహరనాథ భావనము, ఆదేవునకు గుళ్లు గోపురములును వెలసియుండును. ఈ యంశమునకు పాల్కురికి సోమనాథుని పండితారాధ్య చరిత్ర మనకు తార్కాణము"

"పాల్కురికి సోమనాథుడు అచ్చపు శివారాధకుడు. మహావిద్వాంసుడు. మహాకవి. ఈతడు తిక్కనసోమయాజికి పూర్వుడని పూర్వవిమర్శకులు కొందరు భావించిరి. పండితారాధ్య చరిత్ర వాదప్రకరణము[11]నం దీతడు హరిహరదేవ ప్రశంస తెచ్చి ఆ భావమున దీర్ఘముగను తీవ్రముగను ఖండించినాడు. అవహేళనమును చేసినాడు. ఇంత విపులముగ హరిహరనాథ కల్పనను ఖండించుట కాతనిని ప్రేరేపించినది తిక్కన సోమయాజి మహాభారతమే కావలెను. ఇది సత్యమైనచో పాల్కురికి సోమనాథుడు తిక్కన సమకాలికుడో అనంతరుడో కావచ్చునను విశ్వాసము బలపడు చున్నది. సోమనాథుడు హరిహరరూపమున ఒక దైవము ఉండుటకే వీలులేదని పెక్కు ఉక్తి ప్రత్యుక్తులతో వాదము సాగించెను. హరిని ఒక సందర్భమున సంహరించుటచే శివుడు హరిహరుడయ్యెనని వ్యుత్పత్తి కల్పించెను. 'శివాయ విష్ణురూపాయ' అను సూక్తి ప్రక్షిప్తమని త్రోసిపుచ్చెను. హరిహరనాథుని ఆరాధించినవారు ముఖము మీద ఒక వంక విభూతియు, మరొక వంక తిరుచూర్ణముతో నామములును దిద్దుకొన వలదా? అని అవహేళన చేసెను. హరిహరనాథుని గుళ్లమీద నందియు, పందియు చెక్కవలదా? అని యాక్షేపము తెల్పెను. హరిహరనాథుని సేవించువారికి హరిహరలోకమను పుణ్యలోకమెక్కడ ఉన్నదని ప్రశ్నించెను. ఇటువంటి కల్పనలో అనౌచిత్యమున్నదని వాదించెను. హరియున్న దేహమున పార్వతి యుండునా?

11. పండితారాధ్య చరిత్రము — డా॥ చిలుకూరి నారాయణరావు (పరిష్కర్త) పాల్కురికి సోమనాథకవి., ఆంధ్రగ్రంథమాల-30, ఆంధ్రపత్రికా ముద్రాశాల, చెన్నపురి, 1949 చూ॥ వాదప్రకరణము పుటలు 634-703.

హరుడున్న దేహమున లక్ష్మీదేవి ఎట్లునిలుచును? హరియు హరుడును సమానులు తుల్యులు కారని ఆవేశముతో చర్చించెను. హరి పంచవింశకుడనియు (అనగా సాంఖ్యులు చెప్పిన చతుర్వింశతి తత్త్వములకు ఒకమెట్టుపై వాడనియు) హరుడు షడ్వింశకుడు (అనగా పంచవింశకుని కంటె అధికుడు) అనియు వేదాంత పరముగ అన్వయించి హరిహరులు సమానులు కారని స్థాపించి, హరిహరనాథుడను ఏకరూపముండుటకే వీలులేదని గర్జించెను

తిక్కన యాక్షేపము లెట్లున్నను పాల్కురికి సోమనాథుడు చూపిన ఒకయాక్షేపణ గణింపదగి యున్నది.

"హరిగొన్న యర్థంబు నద్రిజ గొనునె?
హరి యద్రిసుత గొన్న యర్థంబు గొనునె?" [12]

లోకసామాన్యదృష్టికి ఇది గొప్ప యనౌచిత్యమే. దీనిని తిక్కన సోమయాజి యెట్లువారించుకొనెను? దీనికి సమాధానము కొంత విరాటపర్వాది యందలి "శ్రీయనగౌరినా బరగు చెల్వకు" అను పద్యమునందే కలదు. శ్రీయనియు గౌరియనియు వ్యవహారమునందు వేర్వేరు స్త్రీమూర్తులైనను పరమార్థ దృష్టిలో వారిద్దరును ఒక్క తత్త్వమే. భిన్న తత్త్వములు కారు. కావుననే మహాకవి వారిద్దరిని ఉద్దేశించి ఏకవచనముగనే ప్రయోగించెను.[13] అనగా లక్ష్మీపార్వతులకు నామభేదమేకాని వ్యక్తి భేదములేదు. అట్లే హరిహరనాథ శబ్దమును ఏకవచకముగనే కవి ఎల్ల యెడలను ప్రయోగించెను. ఇంద్రాగ్నులు, మిత్రావరుణులు మున్నగు దేవతాద్వంద్వముల వంటిదికాదు హరిహరశబ్దము. ఒడిగా నాతడెక్కడను హరిహరులని వాడలేదు. ఎప్పుడును హరిహరనాథుడనియే, శివకేశవులకంటె పరుడైన పరబ్రహ్మము అనియే తిక్కన భావముగా స్ఫురించును. హరిహరనాథుడును, లక్ష్మీపార్వతులును ప్రకృతిపురుషులకు

12. పండితారాధ్య చరిత్రము—(సంపా.) డా॥ చిలుకూరి నారాయణరావు, మద్రాసు, 1939, పుట—649.

13. "శ్రీయన గౌరినాబరగు చెల్వకు చిత్తము పల్లవింప ..." అన్న పద్యానికి శ్రీయను గౌరినాబరగు చెల్వల చిత్తము పల్లవింప...." అను పాఠాంతరమును పాల్కురికి గ్రహించినాడేమో."

ప్రతీకలు. వీరికి నామభేదమే కాని వస్తుభేదము లేదు. శ్రీగారులు వ్యావహారిక సత్యములే కాని పారమార్థిక సత్యములుకారు. వారు తత్త్వములేగాని వ్యక్తులు కారని తిక్కనసోమయాజి యొకసందర్భమున వ్యక్తము చేసెను."

"హరిహరనాథ భావనచే తిక్కన సోమయాజి సాధింపదలచిన మహా ప్రయోజన మేమి? ఒకటి వైయక్తికమైనది. రెండవది సాంఘికమైనది. ద్వంద్వాతీతమైన పరతత్త్వమునే హరిహరనాథైక్యరూపముగా తిక్కనభావన చేసినాడు. తిక్కన యాధ్యాత్మిక జీవితమునందు నాలుగు ప్రధాన సూత్రములు భాసించు చున్నవి. 1) వేదములందు పూజ్యభావన 2) వైదిక మార్గమునందు అనగా కర్మమార్గమునందు అవిరళనిష్ఠ 3) అభేదభక్తి 4) అద్వైత సాధన. దీనిలో మొదటి మెట్టు శివకేశవ అభేద చింతనము పై మెట్టు జీవేశ్వర అభేద మననము. ఈ క్రమము యొక్క ఫలితము మోక్ష సాధనము అది జననమరణ దుఃఖ రూప సంసార తరణము. పునర్జన్మ లేకుండుట. ఈ భావములన్నియు హరిహరనాథుడు స్వప్న దర్శన మొసగినప్పుడు వివృతమైనవి. హరిహరాభేద భావముచే తిక్కన సాధింప దలచిన మరియొక మహా ప్రయోజనము లోక కల్యాణము. సమకాలిక సంఘోద్ధరణము."

"తిక్కన కాలమున ఆంధ్రదేశమునంతను పాలించిన కాకతీయులు పరమమాహేశ్వరులై యుండుటచే శైవమునకు రాజాదరణము విస్తారముగా లభించెను, కానైతే కాకతీయులు వీరశైవులుకారు. బసవేశ్వరుని ఉపజ్ఞా ఫలితముగ శైవము వీరశైవముగామారి పరసమయములను సహింపక వానిపై ధ్వజమెత్తు పరిణామమునకు లోనయ్యెను. పాల్కురికి సోమనాథుని రచనల యందు తీవ్రవైఖరియే ప్రత్యక్షమగును. అప్పటి వైష్ణవ మింకను వీరశైవ మునకు ప్రతిద్వంది కాదగిన స్థితిలో లేకుండ వచ్చును. సోమనాథుడు విష్ణువు పేరు పేర్కొని ఆ దైవము శివునితో సమానుడు కాజాలడని నిరూపించుటకు వాదప్రకరణమున చాలగా రచించెను. అతడు వైష్ణవమును పేరెత్తి చెప్పక 'పాంచరాత్రులు', "భ్రాంతచిత్తుల"ని త్రోసి పుచ్చెను. అద్వైతులను 'నీతి వర్జితుల'ని ఖండించెను.

"దేశమునందు చెలరేగుచున్న మతసంబంధమైన అసహనమును ద్వేషమును ఉపశమిల్లునట్లు చేయుటకు కవిబ్రహ్మ సంకల్పించెను. హరిహరనాథ

కల్పన మాతనికి ఈ సదుద్దేశ్యమునందు మిక్కిలి సహకారి అయ్యెను. సామాన్య జనులకు హరిహరుల అభేదమును బోధించి వారిని శాంతచిత్తులను చేసెను. వ్యుత్పన్నమతులైన వారికి జీవేశ్వరాభేద రూపమైన వేదాంతమును ప్రతిపాదించెను. సాంఖ్య, యోగ సిద్ధాంతములను అద్వైతమునకు బాసటగా స్వీకరించెను. వీటన్నిటికిని భక్తి యోగమును మూలకందముగా గ్రహించెను."

"తిక్కన, హరిహరనాథ తత్త్వపటము నందలి కొన్ని ముఖ్యాతంతువులను గుర్తింతము. 1) వేదప్రామాణ్యము 2) కర్మప్రాధాన్యము 3) వేదవ్యాస సంస్తుతి 4) హరిహరుల కభేద సంకలనము - ఏకతానిరూపణము 5) సామాన్యస్తుతి 6) యోగము 7) సాంఖ్యము 8) అద్వైతము. హరిహరనాథ సంబోధనతో కూడిన ఆశ్వాసాంత పద్యము లందీ అష్టసూత్ర విధానమును తిక్కన అనుసరించెను. పెక్కు మతములనెడి అరణ్యమార్గముల సంచరించి మిక్కిలి శ్రమగొన్న మనస్సునకు ఉత్తమ సరళమార్గమును చూపగల తెరువరి హరిహరనాథ దేవుడు. అద్వైత సిద్ధాంత ప్రతిపాదనమునందు తిక్కన సోమయాజి తనకు మిక్కిలి సన్నిహితుడైన ఆచార్య శంకరుని ఎచ్చటను పేర్కొనలేదు. తిక్కన సోమయాజి బాదరాయణ మహర్షి ప్రోక్తమైన అద్వైతము నందు పరమప్రమాణ బుద్ధికలవాడు. మధ్యమాధికారులకు హరిహరనాథ రూపమును మూర్తముగ చిత్రించి చెప్పినను వేదాంత దృష్టితో ఆయన నిర్గుణ, నిష్క్రియ, శుద్ధపరబ్రహ్మ మనియే బహుధా ప్రపంచించి స్తుతించెను. తిక్కన మతములో మోక్షసిద్ధికి కేవల జ్ఞానము చాలదు. హరిహరాభేద జ్ఞానముకాని బ్రహ్మైక్యజ్ఞానము కాని భక్తి సహితమైనప్పుడే ఫలమునిచ్చును. భక్తిరహితమైన శుష్కజ్ఞానము ఫలసిద్ధి కావింపదని సోమయాజి నిశ్చయము."

ఇంత విపులముగా హరిహరనాథతత్త్వాన్ని గూర్చి చెప్పిన తెలుగు విమర్శకులు లేరంటే అతిశయోక్తికాదు. ఇప్పుడు డా॥ దివాకర్ల వేంకటావధానిగారి అభిప్రాయంలో తిక్కన హరిహరనాథు డెటువంటివాడో చూతము. "తిక్కన తనకాలమున వీరశైవులకును వైష్ణవులకును వర్తిల్లుచుండిన ద్వేష వైరములను జల్లార్చి వారికి సామరస్యము కల్గించుటకై హరిహరనాథుడను శివకేశవాద్వైతమూర్తిని గల్పించియుండుననియు, నతడు తద్భావనా కల్పితుడే కాని యట్టి దేవుడా రోజులలో జనారాధ్యుడై యుండుట విశ్వా

స్యము కాదనియు కొందఱు చెప్పుచున్నారు. మఱికొందఱు నెల్లూరున నిప్పుడ రంగనాథాలయ మున్నచోట నాకాలమున హరిహరనాథాలయ ముం వనియు, దిక్కన యందు గూర్చుండి భారతమును రచించియుండిన కతమున విరాటపర్వాదిని "ఈ దృశంబులగు పుణ్యప్రబంధంబులు దేవసన్నిధిం బ్రక సించుటయు నొక యారాధన విశేషంబగుటం జేసి" యని రచించెననియు చెప్పు చున్నారు. ఆ రోజులలో పెన్నానది రెండుపాయలై ప్రవహించు చుండె ననియు, నందొకపాయ నెల్లూరునకు దక్షిణముగా పాఱుచుండెననియు, దాని దక్షిణతీరమున నప్పుడు హరిహరనాథ దేవాలయ ముండెననియు, దాని శిథిలము లిప్పుడు కూడ గోచరించు చున్నవనియు, బైచరాజు వేంకటనాథుడు తన పంచతంత్రమును హరిహరనాథుని కంకితము చేసియుండుటచే నాతని కాలము (15 వ శతాబ్ది) వఱకు హరిహరనాథ దేవాలయము నెల్లూరున నుండినట్లు, భావింప వచ్చుననియు, పదునొకండవ శతాబ్దియందలి యొక ద్రాక్షారామ శాసనమువలన సప్తగోదావర సంగమమున నొక హరిహర దేవాలయ ముండినట్లు తెలియుచున్నదనియు కీ. శే. చాగంటి శేషయ్యగారు వ్రాసియున్నారు. తిక్కన హరిహరనాథుడు భావనారాధ్యుడని రెండుమూడు చోట్ల జెప్పినను అతని కాలమున నా దేవునికొక దేవాలయ మచ్చట నుండె నని భావించుటయే సమంజసముగా నుండును."[14] (విరాటపర్వ సంశోధిత ముద్రణ పీఠిక) (1970) (పుటలు 93–94)

సంశోధిత ముద్రణ చివరి సంపుటానికి 'భారతదేశము – శైవమతము, అను శీర్షికతో 11 పుటల వ్యాసం వ్రాస్తూ దివాకర్లవారు ప్రసక్తానుప్రసక్తంగా హరిహరనాథుని గూర్చి ప్రస్తావించినారు.

"బసవేశ్వరోపజ్ఞమైన వీరశైవము కర్ణాట దేశమందును, తదితర ప్రాంతములందును వ్యాపించుటకు ముందు శైవమతము భారతదేశమున నైదువిధములుగా నుండెను. 1) శుద్ధశైవము - కాశ్మీర శైవము 2) శైవ సిద్ధాంతము 3) మిశ్రశైవము 4) సామాన్య శైవము 5) వీరశైవము

14. ఉస్మానియా యూనివర్సిటీవారి విరాటోద్యోగపర్వముల సంశోధిత ముద్రణకు 'పీఠిక'లో దివాకర్లవారు వెలువరించిన పై అభిప్రాయము యథాతథముగా చాగంటి శేషయ్యగారి అభిప్రాయమే అయినందువల్ల దీనిని గురించి ప్రత్యేకించి చెప్పవలసినదేమియులేదు.

వీరశైవము బసవేశ్వరునితోనే యారంభించెనని పలువురు తలంతురుకాని - యాగమములను పరిశీలింప నది యాతకుముందే యుండినట్లు వ్యక్తమగును. "విశబ్దో వా వికల్పార్థే రశబ్దో రహితార్థకః, వికల్ప రహితం శైవం వీరశైవం ప్రచక్షతే" అని వీరాగమమును, "శివలింగం కరాద్యంగే వీరశైవస్తుధారయేత్" అని వాతూలాగమమును దెల్పుచున్నవి."

"క్రీ. శ. 6 వ శతాబ్దిలో దక్కను నందు శంకరభగవత్పాదుల అద్వైత మతము వ్యాపించుట - అప్పుడుండిన యితర మతము లన్నిటికి నాఘాత మయ్యెను. జైన బౌద్ధములతోపాటు శైవముకూడ కొంతవరకు క్షీణించెను ఈ క్షీణత కద్వైతమత వ్యాప్తితోబాటు రాజరాజనరేంద్రుని ప్రేరణమున నతనికి మిత్రుడును, కులబ్రాహ్మణుడునైన నన్నయభట్టు వ్యాసరచిత మహాభారతము నాంధ్రీకరింప నారంభించుటయు కొంతవరకు గారణమయ్యెను. తరువాత శ్రీమద్రామానుజుల వైష్ణవముకూడ వ్యాపించెను. కాని యది యంతగా ప్రాముఖ్యము బడయజాలదయ్యెను. ఇట్టి పరిస్థితులలో వీరశైవము ప్రాదుర్భవించుట జరిగెను."

"కల్యాణి చాళుక్య చక్రవర్తుల సామంతులలో నొకడైన బిజ్జలుడు క్రీ. శ. 12వ శతాబ్ది మధ్యభాగమున గొంత ప్రాభవము సంపాదించి స్వతంత్రత ప్రకటించెను. ఆయనకు బసవేశ్వరుడు ముఖ్యమంత్రిగా నుండెను. అతడు బిజ్జలుని జైనము నుండి శైవమునకు మార్చి యాతని సాహాయ్యముచే వర్ణాశ్రమాచారముల నంగీకరింపని వీరశైవమతమును వ్యాపింపజేసెను. అప్పటినుండియు వీరశైవము కన్నడదేశమున నధికముగా బ్రచారము పొంది క్రమముగా బరిసర ప్రాంతములకు గూడ వ్యాపించెను. తరువాత గొంతకాలమునకు తెలుగు దేశమున పాల్కురికి సోమనాథుడను కవి పండితు డుద్భవించి వీరశైవము నవలంబించి తన రచనలద్వారా ఆ మతమున కమిత ప్రచారము కలిగించెను. ప్రస్తుత మాంధ్రదేశమున వీరశైవమునకు గల వ్యాప్తి కతడే ప్రధానహేతువని చెప్పవచ్చును."

"క్రీ. శ. 13 వ శతాబ్ది యారంభము నుండి యాంధ్రదేశమున గూడ వీరశైవము విజృంభింప దొడగెను. వీరశైవు లావేశపరులై యన్యమతస్థుల, ముఖ్యముగా వైష్ణవుల - దర్శన స్పర్శన భాషణములను వర్జించుచు వారిని

ద్వేషింప నారంభించిరి'' శివాయ విష్ణురూపాయ శివరూపాయ విష్ణవే'' అను భావమున కర్థమే లేకపోయెను. ఈ శైవవైష్ణవములకు సామరస్యము కలిగించు నుద్దేశముతో తిక్కన తాను రచించుచున్న భారత భాగములను హరిహర నాథ దేవుని కంకితము గావించెను హరిహరనాథుడు హరియు హరుడును నేకరూపము నొందిన పరమదైవము. ఈ కార్యమువలన నా మహాకవి శివకేశవులకు నామములందే కాని తత్త్వమునందు భేదము లేదని లోకమునకు జాటదలంచి యందు కృతార్థుడయ్యెను."

"వ్యాసప్రణీతమైన సంస్కృత మహాభారతమున వివిధ సన్నివేశములందు శివుని మహత్త్వమును, అతనికిగల వివిధ నామములును, తన్నిర్వచనములును, శివకేశవాద్వైతమును, లింగార్చారూప పూజలయందలి భేదమును, ఆత్మోపహార విధానమును, శివుని భక్తావనప్రవణత్వమును దెలుపబడినవి. వ్యాసునికాలము నాటికింకను శైవవైష్ణవ మతభేదము లంకురించినట్లు కనబడదు. తరువాత తిక్కన సోమయాజి అవలంబించిన హరిహరాద్వైతమునకు బీజములు వ్యాసభారతమునందే కనిపించును. ఉదాహరణమునకు—శివుడు ఖండపరశుడైన సందర్భమున రుద్రనారాయణమూర్తి ద్వయము రణము చేయ నారంభింప లోకములన్నియు గలతజెందెను. బ్రహ్మాది దేవతలును మునులును దన్ను గొల్వ నచ్చటి కరుదెంచి రుద్రునకు బ్రణమిల్లి "నిగమవేద్యము, అద్వంద్వము, నిర్గుణము, అమూర్తము నగు తత్త్వము మూర్తిభేదకలనమున లోకమున ద్విధాకారి యయ్యెను గాని, హరియన, సీవన భేదమున్నదే?! నరనారాయణులు జగదాది పురుషులు. మన మిర్వురమును దన్మయత్వస్ఫురితులమే. అనుగ్రహించి యీతని దెలుపు" మని ప్రార్థించెను. శివుడు కోపము విడిచి నారాయణుని దెలిసెను. అప్పుడు నారాయణుడు శివునితో, "నిన్నెవ్వ డెఱిగెనో యాతడు నన్నెఱిగినవాడే. అట్లే నిన్ను సేవించుట నన్ను సేవించుటయే. మనకెట్టి భేదమును లేదు. నేటినుండి నాకు నీ శ్రీవత్సము శూలాంకితమై వెలయుగాక! నీవును మత్పాణ్యంకోద్భావనచే శ్రీకంఠు డనగబరగు" మని పలికెను. ఇది హరిహరాభేదమును దెల్పుఘట్టము."[15] (శాంతిపర్వము,

15. ఆంధ్ర మహాభారతము - సంశోధిత ముద్రణము, (సంపుటం - 8). (అశ్వమేధ - స్వర్గారోహణపర్వములు) - ఉస్మానియా విశ్వవిద్యాలయం, హైదరాబాద్ - 1973.

443. ప. - 452 ప.) దివాకర్లవారి పరిశోధన వ్యాసం ఆలోచనాత్మకంగా వుంది. ఈ దృష్టితో తిక్కనకు పూర్వమత పరిస్థితులు, వ్యాసభారతంలో హరిహరాద్వైత భావబీజములను సమగ్రముగా పరిశీలింపవలసియున్నదని తెలియుచున్నది.

డా॥ నండూరి రామకృష్ణమాచార్యులు కవులు,విమర్శకులు. "తిక్కన భారత దర్శనము" అనే గ్రంథాన్ని వీరు 1969 లో ప్రకటించారు. ఈ 'దర్శనము'లో హరిహరనాథ తత్త్వ దర్శనాన్ని యిలా ప్రదర్శించియున్నారు.

"తిక్కన హరిహరనాథుని 'పరతత్త్వము'గనే పేర్కొనెను. ఇప్పుడచ్చటను నెల్లూరులో హరిహరనాథ దేవాలయము గాని శిథిలావశేషములు గాని లేవు. కొందరు ఆ యాలయము పెన్నలో గలిసిపోయినదని సమాధానము చెప్పుచున్నారు. కాని, తిక్కన రచించిన ఆశ్వాసాద్యంత పద్యములలో నెచ్చటను హరిహరనాథుని పెన్నాతీరవాసునిగ చెప్పలేదు. "అంతస్సన్నిధి కలిగించుకొని ..." అని వ్రాసెను. నాచనసోముడు, వేంకటనాథుడు నెల్లూరు వారు కారు. నెల్లూరులోని హరిహర దేవాలయమును వారు ప్రస్తావింపలేదు."

నేటి రంగనాథ దేవాలయ స్థానమున పూర్వము హరిహరనాథాలయ ముండెడిదని మరికొందరి యూహ. తిక్కనకు పూర్వము నుండియు నెల్లూరిలో రంగనాథాలయమున్నది. (Nellore District Inscriptions)

హరిహరనాథపురము లేక హరిహర్ లేక కుడలూర్ అను పట్టణము తుంగభద్రా హరిదానదీ సంగమస్థానమున కలదు, ఈ పట్టణము పద్మపురాణ ప్రసిద్ధమైన తీర్థయాత్రాస్థలము.

"కన్నడ దేశమందలి హరిహరక్షేత్రము నుద్ధరించి గోపుర మంటపాదులను గట్టించినవాడు - తెలుగు సేనానియైన పోలాళ్వ దండనాథుడు. అతడు క్రీ. శ. 1224 సంవత్సరము గోపురము కట్టించినట్లతని శాసనమువలన దెలియుచున్నది. ఈతడు 'హరిహర చరిత్రము' అను గ్రంథము రచించెననియు, సంగీత సాహిత్య ప్రియుడనియు దెలియుచున్నది. ఇతడు హొయసల వంశస్థుడైన నరసింహరాజు సేనాపతి. ఇతడు నారాయణపురవాసియైన ఆంధ్రుడు.

ఈ దేవాలయ పునర్నిర్మాణము తిక్కన నిర్వచనోత్తర రామాయణమునకు ఇంచుమించుగ నలభై సంవత్సరములకు పూర్వము జరిగినది."

ఆంధ్రదేశమునందలి అనంతపురమండలమునందలి కల్యాణదుర్గ సమీపమందలి తూముకుంట్ల గ్రామమునందును హరిహరాలయ మొకటికలదు. అది ఈ హరిహర్‌కు అడ్డదారిని సుమారు 50 మైళ్ళలోపుగ నున్నది. తూముకుంట్లలోని హరిహరనాథ విగ్రహమునకు హరిహర్‌లోని విగ్రహమునకు సామ్యము గమనింపదగినది. హరిహర్‌లోని హరిహరనాథుడే తూముకుంట్లలోని హరిహర విగ్రహమునకు ప్రాతిపదిక కావచ్చును. హరిహరనాథుని తత్త్వము తిక్కనకు పూర్వమే కన్నడదేశమున నున్నట్లు దీనివలన ఋజువగుచున్నది."

"తిక్కనకు ప్రాచీనుడైన పాల్కురికి సోమన సల్పిన విమర్శ తిక్కనకు పూర్వమే కన్నడదేశమున నున్న హరిహరనాథోపాసనకే అన్వయించును."

"హరిహర క్షేత్రమను పేరుగల సోనేపూరు పట్టణమింకొకటి గంగా గండకీ నదీ సంగమమున గలదు. ఇది వరాహపురాణ ప్రసిద్ధమగు క్షేత్రము. గాంధీమహాత్ముడు సనాతనమైన అహింసా సిద్ధాంతమునకు తిరిగి ప్రాణప్రతిష్ఠ సల్పినట్లు తిక్కనిగూడ పురాణ ప్రసిద్ధమైన హరిహరనాథోపాసనకు భారత రచనద్వారా పునరుజ్జీవము గల్పించినట్లెంచ వచ్చును."

"ఇక ఆశ్వాసాద్యంత పద్యములలో తిక్కన ప్రతిపాదించిన హరిహర తత్త్వము మతపరిధిదాటి వేదాంత వీథుల విహరించునట్టిది."[16]

హరిహరనాథ అర్చావిగ్రహాన్ని గూర్చి ఆసక్తికరమైన విశేషాలను వెల్లడించిన వారిలో నండూరి వారొకరు. వారు ప్రతిపాదించిన ముఖ్యాంశాలివి 1) తిక్కనకు పూర్వంనుండి నెల్లూరులో రంగనాథాలయ మున్నది 2) కన్నడదేశంలో హరిహర క్షేత్రమున్నది. 3) హరిహర దేవాలయోద్ధారకుడైన పోలాళ్వ దండనాథుడు 'హరిహరచరిత్ర' మనే గ్రంథం వ్రాశాడు. 4) ఆంధ్రదేశంలోని అనంతపురం జిల్లా కల్యాణదుర్గం తాలూకా తూముకుంట్ల గ్రామంలోని హరిహరాలయములోని దేవుడు హరిహర్‌లోని హరిహరనాథునికి

16. తిక్కన భారత దర్శనము — డా॥ నండూరి రామకృష్ణమాచార్య, ప్రగతి గీతాప్రెస్, హైదరాబాద్, 1966.

ప్రతిరూపము (Replica) 5) పాల్కురికి సోమన తిక్కనకు పూర్వుడు. 6) సోనేపూరు పట్టణములో హరిహరక్షేత్రము గలదు.

1957 లో మద్రాసు విశ్వవిద్యాలయం వారిచే ప్రచురింపబడిన 'ఆంధ్ర వాఙ్మయ చరిత్ర సర్వస్వము' (సంపుటం-1) అనే ఉద్గ్రంథ రచయిత శిష్టా రామకృష్ణ శాస్త్రిగారు. అందులో హరిహరనాథుని గూర్చి ఒకటే ఒక్క వాక్యముండుట ఆశ్చర్యకరమైనది. ఆ వాక్యమిది - "తిక్కన తన భారతమును నెల్లూరు దేవాలయమునందలి హరిహరనాథ దేవున కంకితమిచ్చెను" (పుట-365). ఈ వాక్యాన్నిబట్టి శిష్టావారి అభిప్రాయంలో తిక్కన కాలంలో నెల్లూరులో హరిహర నాథాలయ మున్నట్లు తెలుస్తోంది. కాని దీనికి చారిత్రక, శాసనాధారాలు యింతవరకు దొరకనే లేదు.

తిక్కన సోమయాజి హరిహరనాథుని సంబోధిస్తూ రచించిన 203 పద్యాలు మహాభారతం ఆశ్వాసాద్యంతాలలో వున్నాయి. ఈ పద్యాలలో గూఢమైన తత్త్వార్థం యిమిడివుందని, ఆ పద్యాలు వ్యాసఘట్టాలవలె తిక్కన గ్రంథ గ్రంథులుగా రచించాడని పలువురు పండితులు చెప్పడమేగాని నిన్న మొన్నటివరకు వ్యాఖ్యానించిన వారెవరూ లేరు. 1972 లో ఆంధ్ర విశ్వ విద్యాలయం స్నాతకోత్తర విద్యాకేంద్రంలో గౌరవాచార్యులుగా నుండిన ఓరుగంటి నీలకంఠశాస్త్రిగారు. ఈ మహాత్కార్యాన్ని చేపట్టి కృతకృత్యు లయ్యారు. ఈ గ్రంథం "తిక్కయజ్వ హరిహరనాథ తత్త్వము"[17] అనే పేరుతో 1977 లో వెలువడింది.

న్యాయం, పూర్వమీమాంస, ప్రస్థానత్రయం సంప్రదాయ బద్ధంగా అధ్యయనం చేసిన శ్రీ శాస్త్రిగారు, జగద్గురు శ్రీ కల్యాణానంద భారతీ మహా స్వామి పాదులచే మంత్రదీక్ష గైకొన్నవారు. 418 పుటల్లో వీరు తిక్కన హరిహరనాథతత్త్వాన్ని వ్యాఖ్యానించారు. 14 పుటలలో వ్రాసిన 'ఆముఖం'లో వీరు 1973 లో ఖండవల్లి లక్ష్మీరంజనంగారు సంశోధిత మహా భారత ముద్రణకు వ్రాసిన 'హరిహరనాథ తత్త్వము' అనే వ్యాసంలోని

17. తిక్కయజ్వ హరిహరనాథ తత్త్వము — ఓరుగంటి నీలకంఠశాస్త్రి, కౌండిన్యాశ్రమము, కృష్ణనగరము, గుంటూరు—(1977).

అనేక విషయాలతో సంవదిస్తున్నారు. వీరు విలక్షణంగా ప్రతిపాదించిన హరిహరనాథ తత్త్వార్థం "కిమస్మిమాలాం ..." అనే శ్లోకానికి వ్యాఖ్యలో వున్నది. ఆ వాక్యాలను మాత్రమే నేనిక్కడ ప్రస్తావిస్తున్నాను.

"లోకమున బృథఙ్మూర్తులుగా నెన్నబడు హరియును, హరుడును దిక్కయజ్వకు నభిన్నులై యేకరూపమునంది హరిహర రూపమును దాల్చిరి. ఈ హరిహరమూర్తి కేవలము తిక్కయజ్వ మనఃప్రభవము గాక సనాతనమగు శాస్త్రసిద్ధమే. శాస్త్రమునందు ఒకే దేవతను ప్రయోజన పార్థక్యముచే భిన్న రూపకల్పనముతో, భిన్న భిన్న నామములతో భిన్న భిన్నముగ నుపాసించుటగలదు. కావుననే శైవవైష్ణవాద్యాగమములందు శైవగణ దేవతలు, వైష్ణవగణ దేవతలు మున్నగువారు పృథక్ పృథఙ్మంత్రోపాస్యు లగుచున్నారు. అట్లే పృథఙ్మూర్తులుగా నుపాసింపబడు దేవతలే తుల్యప్రయోజలమునకై యభేద మూర్తిగ నుపాసింపబడుచున్నారు. కావున హిరణ్యగర్భ హరిహరులు పృథఙ్మూర్తులుగాను, ఏకరూపులుగాను అర్చింపబడుట శాస్త్రసిద్ధమే. ఇట్టిమూర్తియే దత్తాత్రేయరూపము ఇది హరిహర హిరణ్యగర్భాత్మకము. శ్రుతి స్మృత్యాగమ గ్రంథములందు చతుర్ముఖ బ్రహ్మోపాసనము కంటె హరిహరుల యుపాసనమే ప్రచురమైనట్లగపడును. ఈ హరిహరులకు వ్యష్ట్యుపాసనమేగాక, సమష్ట్యుపాసనము గూడ హరిహరాత్మకముగ సనాతనకాలము నుండియు సుప్రసిద్ధముగ దెలియబడుచున్నది. పాణిన్యాచార్యునకు బూర్వము నుండియు ప్రసిద్ధ 'వృషాకపి' శబ్దము కేవల హరిహరులయందేగాక హరిహరాత్మక సమిష్టి దేవతయందును వ్యవహారమును గనునని చెప్పుటలో విప్రతిపత్తి యెంతమాత్రము గానబడదు. ఈ శబ్దము శ్రీ గౌరీ రూపార్థమున గొలది మార్పులతో "వృషాకపాయీ" యని వ్యవహారమున నున్నట్లు 'వృషాకపి అగ్నికుసిత కుసిదానాముదాత్తః' (4-1-37) అను పాణిని యనుశాసనమువలన దెలియుచున్నది."

"మహారాష్ట్ర దేశమునందలి త్ర్యంబక క్షేత్ర సమీపమునను మఱికొన్ని తావులందును ఈ హరిహరమూర్తి సుప్రసిద్ధ పవిత్రక్షేత్రమూర్తిగా నున్నట్లు చెప్పుదురు. కావున నీ హరిహరమూర్తి సుప్రసిద్ధ ప్రాచీన దేవతా మూర్తియే గాని శైవవైష్ణవ సామరస్యమునకు దిక్కయజ్వచే క్రొత్తగా గల్పింపబడినదని

చెప్పుటకు నవకాశము లేదు. పార్థక్యముతోఁ బ్రసిద్ధములగు దేవతామూర్తులకు ఏకధా భావనము సామాన్యజనులకు నలవికాకపోవుటచే నిట్టి యభిన్న రూపోపాసకులు గాని, యవ్వారలకై నిర్మింపబడు సమిష్టి దేవతా మూర్తులు గాని, చాలనరుదుగా దేశమునం దగపడుచున్నవి. కావున నీ హరిహరమూర్తి తిక్కయజ్వోపజ్ఞమనుట యుచితముగాదు"[18]

నీలకంఠశాస్త్రిగారు హరిహరనాథుణ్ణిగూర్చి చెబుతూ వైదికవాఙ్మయంలో సుప్రసిద్ధమైన 'వృషాకపి'ని ప్రస్తావించుట సందర్భోచితంగా వున్నది. వ్యాసకృత సంస్కృత మహాభారతంలో శాంతిపర్వములో 47 వ అధ్యాయంలో 121 శ్లోకాలలో శరతల్పగతుడైన భీష్మాచార్యుడు శ్రీకృష్ణభగవానుని స్తుతిస్తూ చెప్పిన స్తవమునకే భీష్మస్తవరాజమని, వృషాకపి స్తవమని పేరు.[19] పై స్తోత్రరాజాన్ని తిక్కన సోమయాజి, ఆంధ్ర మహాభారతంలో శాంతిపర్వం రెండవ ఆశ్వాసంలో 20 వ పద్యం మొదలుకొని 59 వ పద్యం వరకు అనగా దాదాపు 40 గద్య పద్యాలలో అనువదించినాడు.

'భీష్మస్తవరాజం' లో వ్యాసమహర్షి 'వృషాకపి' శబ్దాన్ని ప్రయోగించలేదు. కాని వైదికవాఙ్మయరహస్యవేత్తయైన తిక్కన సోమయాజి ఈ స్తవానికి 'ఫలశ్రుతి' చెబుతూ వైశంపాయనుని ముఖతః యిట్లనిపించినాడు

కం॥ స్తవరాజం బనగ ముని
స్తవనీయంబైన యీ వృషాకపి భవ్య
స్తవనామృతార్ణవము సం
స్తవనంబున నిచ్చు సుగతి జగతీనాథా ! (శాంతి. 2-58)

"వృషాకపి భవ్య స్తవన అమృతార్ణవము" అని సోమయాజి 'భీష్మస్తవరాజము' నకు పెట్టిన పేరు. ఈ 'వృషాకపి' శబ్దాన్ని తిక్కన ఎక్కడినుండి గ్రహించాడు? ఇది శ్రీవిష్ణుసహస్ర నామములలో ప్రసిద్ధమైనది.

---

18. చూ॥ పైగ్రంథము. పుటలు 17—18.

19. భీష్మస్తవరాజము—(టీకాతాత్పర్య సహితము)—చదలువాడ జయరామశాస్త్రి సరస్వతీ గ్రంథమాల, ఉస్మాన్‌సాహెబుపేట, నెల్లూరు. (1957).

అజః సర్వేశ్వరః సిద్ధః సిద్ధ సర్వాది రచ్యుతః ।
వృషాకపి రమేయాత్మా సర్వయోగ వినిస్సృతః ॥
వసుర్వసుమనాః సత్యః సమాత్మా సమ్మితః సమః ।
అమోఘః పుండరీకాక్షో వృషకర్మా వృషాకృతిః ॥ (11, 12 శ్లో.)

ఈ 'వృషాకపి'[20] నామం వెంటనే 'పుండరీకాక్ష' నామం రావడం గమనిస్తే బ్రహ్మసూత్రాల్లో 'కప్యాసం పుండరీకాక్షమ్' అను మాటతో దీనికి గల సమన్వయం స్ఫురిస్తోంది. దీనికి అద్వైత, విశిష్టాద్వైత భాష్యాల్లో వేర్వేరు అర్థాలు చెప్పబడినాయి.[21]

ఆధునికకవుల్లో కవిసమ్రాట్ విశ్వనాథ సత్యనారాయణగారు శ్రీమద్రామాయణ కల్పవృక్షంలోను, మధ్యాక్కఱలలోను పలుమార్లు 'వృషాకపి' శబ్దంతో పాటు 'నీలలోహిత' శబ్దాన్నికూడా ప్రయోగించినారు. పరిశీలింపగా 'వృషాకపి' శబ్దం వంటిదే 'నీలలోహిత' శబ్దంకూడ. వైదిక వాఙ్మయం

---

20. వైదిక వాఙ్మయంలో 'వృషాకపి'ని గూర్చి యింకను తెలుసుకొనగోరువారు ఈ క్రింది పరిశోధన వ్యాసాలు పరిశీలించ ప్రార్థన.

a) The story of Vṛṣākapi and its Transformations—K. Ramavarma Raja, Quarterly Journal of the Mythic Society, Vol. XXI, No. 1, July 1930, pp. 10-17.

b) Further Notes on Vṛṣākapi—K. Ramavarma Raja QJMS, Vol. XXI No. 2, Oct 1930, pp. 186-87.

c) Vāyu and Vṛṣākapi —R. Shama sastry—New Indian Antiquary, Vol. V. Dec. 1942 pp. 213—16.

d) Vṛṣākapi — S. Srikantha Sastri, Bharatiya Vidya, Bombay, Vol. X 1949 pp. 192—207.

21. 'అంతస్తద్ధర్మోపదేశాత్' అన్న బ్రహ్మసూత్ర వ్యాఖ్యలో శ్రీ శంకరులు 'యథా కప్యాసమివ పుండరీకమేవ మక్షిణీ' అన్న ఛాందోగ్య మంత్ర భాగమునకు "కపేర్మర్కటస్య ఆసః పుచ్ఛ భాగోత్యంత తేజస్వీ తత్తుల్యం పుండరీకం యథా దీప్తిమదేవం తస్య పురుషస్యాక్షిణీ సద్యోవికసిత రక్తాంభోజనయన ఇత్యర్థః' అని అద్వైతపరమైన వ్యాఖ్యానం కాగా, శ్రీ రామానుజులు "కపినా ఆసం కప్యాసం", కపా ఆసం నాళస్థం పుండరీకం, కేప్యాసం కప్యాసం" అని తమ శ్రీ భాష్యమున వ్యాఖ్యానించినారు.

లోని అత్యంత ప్రసిద్ధమైన పదాల్లో ఇదొకటి. శివకేశవు లిద్దరు నీలలోహిత నామకులే.[22] కాబట్టి 'వృషాకపి' హరిహరాత్మక సమష్టి దేవతకు పర్యాయ పదమని నిశ్చయింపవచ్చును. తిక్కన హరిహరనాథ స్తవాన్ని వృషాకపి స్తవమని చెప్పవచ్చు.

హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని గూర్చి రెండవతరం వారి భావ ప్రపంచాన్ని పరామర్శించడానికి ముందు మొదటితరం వారిని గూర్చి రెండుమాటలు. మొదటితరం వారిలో ఒక్క ఒంగోలు వేంకటరంగయ్యగారిని మినహాయించి తక్కిన కవిజీవిత చరిత్రకారు లెవరూ హరిహరనాథతత్త్వాన్ని గూర్చి పట్టించుకోలేదనే చెప్పాలి. కవి, కాలము, దేశము, హరిహరనాథ దేవాలయం నెల్లూరులో వుండినదా ? లేదా ? ఆనాటి మతకలహాలు — ఈ పరిధిలోనే వారి ఆలోచనలు ప్రసరించాయి, కాని ఈ బాహ్యసమస్యల్ని దాటి తత్త్వనిర్ణయానికి వారు పూనుకోలేదు. ఒంగోలు వేంకటరంగయ్యగారు కూడ హరిహరపుత్రుని గూర్చి చర్చించారేగాని తత్త్వనిర్ణయానికి ప్రయత్నించలేదు.

ఇక రెండవతరం వారిలో హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని సూత్రతః నిర్వచించడానికి ప్రయత్నం జరిగింది. పింగళి, ఖండవల్లి, ఓరుగంటివారు ఇట్టి ప్రయత్నం చేసినవారు. వీరిలో ఖండవల్లి కొంత విస్తృత పరిధిలో తమ భావనను ప్రపంచించినారు. మొత్తంమీద పరిశీలింపగా హరిహరనాథ తత్త్వాన్ని సంపూర్ణంగా అర్థం చేసుకోవడానికి నాలైదు దృక్పథాల ఏకత్రీకరణ ఆవశ్యకమని తెలుస్తోంది.

---

22 వైదిక వాఙ్మయాన్నంతటినీ గాలింపగా 'నీలలోహిత' శబ్దం 25 సార్లు ప్రయోగింపబడినట్లు తేలింది. కాళిదాసు అభిజ్ఞాన శాకుంతలమ్ (7-36) లోనూ కుమార సంభవమ్ (2-57) లోను ఈ శబ్దం ప్రయోగించాడు. "విద్యారణ్య భాష్య సహితమైన రుద్రాభిషేక మాహాత్మ్యంలో 'ద్రాపే అంధ సస్పతే దరిద్రం నీలలోహిత' (అనువాకం 10-1) అన్న ఋక్కును శివకేశవ పరంగా విద్యారణ్యులు వ్యాఖ్యానించినారు. కంఠమునందు నీలమును, వామభాగమున లోహితమును అగు శరీరము గలవాడగుటచే శివుడు నీలలోహితుడు. విష్ణువు నీలుడు=నల్లనివాడును, సూర్య రూపమున నుండుటచే లోహితుడును అయ్యెను. రాక్షస సంహారముచే వాటిల్లిన కాలుష్యమంతయును దొలగించుటచే కూడ నీలలోహిత నామము శివకేశవులకు సార్థకమే అగును." విశేషాలకు చూ॥ తెలికిచెర్ల రాజేశ్వరశర్మగారి అనువాదం.(1982), 5

1) చారిత్రక దృక్పథం
2) మత దృష్టి
3) వేదాంత సమన్వయ దృష్టి
4) శిల్పాగమ శాస్త్ర దృష్టి
5) సంస్కృతాంధ్ర సాహిత్య విమర్శావగాహన

పై నాల్గైదు దృక్పథాలలో చారిత్రక, మత పరిస్థితుల్ని మాత్రమే రెండవతరం విమర్శకులు కొంతవరకు పరిశోధించి కృతకృతులయ్యారు. వీరి చారిత్రక దృష్టిలో తిక్కన సమకాలీన రాజకీయ, మత పరిస్థితులు మాత్రమే పరిశీలింపబడినాయి. చారిత్రక పరిశోధనలో, నేను మొదటివ్యాసం ఉపోద్ఘాతంలో చెప్పినట్లు, యావద్భారత దేశంలో హరిహరనాథ సంప్రదాయాన్ని, బృహద్భారతంలో హరిహరనాథార్చనను దృష్టిలో పెట్టుకొని అందులో ఆంధ్రదేశంలో తిక్కనకున్న స్థానాన్ని నిర్ణయించాలి అట్లే తిక్కనకు పూర్వం మత పరిస్థితుల్ని ఇరుగుపొరుగు రాజ్యాల వరకు పరిమితం చేసుకొనడం న్యాయంగా కనబడుతున్నా విశాల భారతదేశాన్ని పరిగణన లోనికి తీసుకొనడంవల్ల తిక్కన మతవైలక్షణ్యం మరింత అవగాహనకు వస్తుందని నాఅభిప్రాయం. ఇక, వేదాంత సమన్వయదృష్టిలో వైదిక వాఙ్మయంలోని వేదాంత గ్రంథాలతో గాఢమైన పరిచయమే కాకుండా వాటిని తిక్కన భావనకు సమన్వయం చేయడంలో ఔచిత్యం తెలిసివుండడం. వైదికమార్గనిష్ఠమైన అనుష్ఠానవేదాంతి తిక్కన సోమయాజి. ఆయనకు వైదికవాఙ్మయమంతా కరతలామలకం – అనడానికి హరిహరాద్వైతభావనయే ప్రత్యక్ష నిదర్శనం. ఓరుగంటివారు ఈ దృష్టితో వ్యాఖ్యానించడానికిచాలవరకు ప్రయత్నించినారనే చెప్పాలి. కాని ఏపద్యానికా పద్యం వ్యాఖ్యానించడంవల్ల అది "తీర్థానికితీర్థం, ప్రసాదానికి ప్రసాదంగా మిగిలిపోయింది. తన సమ్యక్ పరిశోధనకు సారభూతంగా ఆయన తిక్కన దృష్టిలో హరిహరనాథుని గూర్చి విపులమైన పీఠిక వ్రాసివుండవలసింది; కాని వ్రాయలేదు. వ్రాసివుంటే భారతీయ వేదాంత భావధారలో హరిహరనాథ తత్త్వానికిచెందిన వివిధవైరుధ్యాలకు సమన్వయం కుదిరి ఒక విస్పష్టమైన తత్త్వనిష్కర్ష ఏర్పడివుండేది. అట్టి నిష్కర్ష ఏమైనా మూడవతరం విమర్శకులు చేశారా అనేది తర్వాత మరో విషయం.

ఇక చిట్ట చివరిగా శిల్పాగమశాస్త్రదృష్టి నిన్న మొన్నటి వరకు మన వారికి లేదనే చెప్పాలి. ఈ అవగాహనకు ఆధునిక శిల్పశాస్త్ర వేత్తల గ్రంథాలను పఠించడం ప్రథమకర్తవ్యం. మొదటి తరంలో ఒంగోలు వేంకటరంగయ్య గారికీ దృష్టి కొంత వున్నట్లు తెలుస్తోంది. కాని అప్పటికే హరిహరనాథుని గూర్చి శిల్పశాస్త్రాలలోని విషయాలనేకం వెలుగులోనికి వచ్చి వున్నాయి. మన తెలుగు సాహిత్య విమర్శకులెందుకో తత్త్వ శిల్పాలను గూర్చిన గ్రంథాలను పట్టించుకోరు, సరికదా – అలాంటి విషయాలను తమ రచనల్లో ఎప్పుడూ పరిహరిస్తూ వుంటారు. మూడవతరం విమర్శకుల్లో ఈ దృష్టికూడా వున్నట్లు మనం గమనించబోతున్నాము.

ఇక చివరగా సంస్కృతాంధ్ర సాహిత్య విమర్శావగాహన అంటే ఆయా సాహిత్యాలు, విమర్శలతో పరిచయమే కాకుండా సారస్వత హృదయంతో కవి హృదయాన్ని గ్రహించి సమన్వయం చెప్పడం. ఈ సహృదయ హృదయ విమర్శకూడా ఈ శతాబ్దాంతంలో మనకు దృగ్గోచర మవుతూవుంది. ఇన్ని దృక్పథాలు ఏకీభవించినపుడే హరిహరనాథతత్త్వాన్ని గూర్చిన సమ్యగవగాహన మన కేర్పడుతుంది.

తిక్కన తెలుగుసీమకు మాత్రమే పరిమితమైన వ్యక్తి కాడు. ఆయన హరిహరనాథతత్త్వం కేవలం ఒక ప్రాంతీయోద్యమం కాదు. అది విశాల భారతీయ వేదాంత భావనతో ముడిపడినట్టిది. ఈ స్థాయిలో తిక్కన భావ ప్రపంచ వైలక్షణ్యాన్నీ, దాని విశిష్ట స్థానాన్నీ నిర్ణయించాలనేదే ప్రస్తుత వ్యాసం యొక్క ప్రధానోద్దేశం. భారతీయ సాహిత్య నిర్మాతల్లో తిక్కనవంటి విలక్షణవ్యక్తి 'న భూతో న భవిష్యతి'. తిక్కన సోమయాజి 'కవి-తాత్త్వికుడు' (The poet-philosopher) అని దీని సారాంశం. ఆంధ్రమహాభారతం ఆశ్వాసాద్యంతాలలో తిక్కన తన దార్శనికశక్తిని నిక్షిప్తపరచినాడు. అది విమర్శలో ఆవిష్కరింపబడినప్పుడే సహృదయుల దృక్పథంలో హరిహర నాథుడు సర్వభువనార్చితుడైనట్లు.

డా॥ ఎలవర్తి చంద్రమౌళి

అముద్రిత 'హాస్య శుభలేఖ'-పరిశీలన

తాళపత్ర ప్రతి సంఖ్య	: D 2794
రచన పేరు	: హాస్య శుభలేఖ
రచయిత పేరు	: (?)
లిపి	: తెలుగు
పత్రాల సంఖ్య	: 2
పత్రాల కొలతలు	: 32 x 3 సెం. మీ.
పంక్తుల సంఖ్య	: 5
పంక్తిలోని సరాసరి అక్షర సంఖ్య	: 54
స్థితి	: బాగున్నది. సమగ్రము. వ్రాత చక్కనిది.
ప్రచురితమా ?	: కాదు.

పై వివరణకలిగిన తాళపత్ర ప్రతి ఒక హాస్య రచన. ప్రతిమీద 'హాస్య శుభలేఖ' అని, లోపల 'హాస్యపత్రం' అని పేర్కొబడింది. ఇది ఒక లేఖ. పై జారుల మల్లంబొట్లు గారిని పాపోజు(సు)ల కొండంబొట్లు పెళ్లికి ఆహ్వానిస్తూ వ్రాసిన ఉత్తరం ఇది. ఇవి కల్పితనామాలు తప్ప అసలునామాలుగా కనిపించవు. పై జారులు, పాపోజులు, అన్నమాటలకు 'ముచ్చెలు' అని అర్థం. అందువల్ల ఈ రెండింటినీ హాస్యంకోసం కల్పించినట్లే అనిపిస్తుంది.

లేఖలో సగభాగం మల్లంబొట్లుగారి విశేషణాలతోనే నిండిఉంది. మొత్తం 18 విశేషణాలున్నాయి. అవికూడా హాస్యపూరితంగాను, వ్యంగ్యం

గాను ఉన్నాయి. అందులో మొదటిది మల్లంబొట్లుగారిని షట్కర్మ నిరతుడని చెప్పేది. షట్కర్మల్లో యజన, యాజన, అధ్యాపన, దాన, ప్రతిగ్రహాలను స్పష్టంగా చెప్పాడు. నాల్గవదైన 'అధ్యయనా'న్ని పేర్కొలేదు. రెండో విశేషణం దానగుణాన్ని చాటేది. అందులో గోదాన, భూదానాలతో పాటు మహిష, మార్జాల, తిలదానాలను చేర్చాడు. అతడు పిండివంటల పాలిటి పిడుగట శల్యపాయస భోజన ప్రముఖుడట ఎనుకల పాయసం అనడం హేళనకోసం అన్నది స్పష్టం. మల్లంబొట్లుగారిది శిఖపట్ల గోత్రమట. ఆగడాల సాంప్రదాయమట. అతడు అనామధేయ కులాగ్రణ్యుడట. ఆకతాయి శిరోమణి యట. విశేషణాలన్నీ ఇదేవరుసలో హాస్య పూరితంగా సాగుతవి.

లేఖలో పేర్కొన్న సంవత్సరం పేరు లొట్టిపిట్ట సంవత్సరం. పూర్వం పాండిత్యాన్ని ప్రదర్శించడంకోసం, పరీక్షించటంకోసం మరుగుపదాలతో లేఖలు వ్రాసేపద్ధతి ఉంది. ఉదాహరణకు బ్రహ్మనామ సంవత్సరం అని ప్రయోగించడాన్ని గ్రహిస్తే, బ్రహ్మనామ సంవత్సరం అని పేరుగా లేదు. బ్రహ్మ అంటే ధాత. కాబట్టి ధాతనామ సంవత్సరం స్ఫురించాలి, ఇదేవిధంగా పెద్దమాసం అన్నప్రయోగం జ్యేష్ఠ మాసాన్ని స్ఫురణకు తెస్తుంది. లొట్టిపిట్ట నామ సంవత్సరం ఈ కోవకు చెందిందికాదు. హాస్యంకోసం కల్పించిందే.

'చిన్నదాన్కి చిన్నవాన్కి వివాహం తగులబెట్టుతాము''— అని శుభ కార్యాన్ని అశుభకర పదజాలంతో వ్యక్తం చేశాడు. ఇందులో 'కొనగాల్చి' 'అవాచకులచేత ముట్టిస్తిమి'—వంటి మాటలు కూడా ఉత్తరక్రియలకు సంబంధించిన పత్రికనే స్ఫురింపజేస్తాయి. కొండంబొట్లు చిన్నదాని తరపున ఆహ్వానిస్తున్నాడో, చిన్నవాని తరపున ఆహ్వానిస్తున్నాడో తెలియదు.

ముహూర్త సమయం కూడా హాస్యధోరణిలోనే ఉంది. "మాఘ శుద్ధ అమావాస్య ఆదివారం రాత్రి పదహారు ఘడియలవేళ కుంభలగ్నమందు శుక్కల)చుక్కల) నక్షత్రమందు మధ్యాహ్నంగా''— అన్నాడు. ఇందులో రాత్రి అని, మళ్లీ మధ్యాహ్నం అనడం హాస్యం కోసమే.

పెళ్లికి ఎలారావాలో వివరించాడు. కొంత సరంజామాతో దారా పుత్రాదులతో పళ్ళు వెళ్లగిల బెట్టుకుని, గుడ్లు వెల్లగిల బెట్టుకొని,

అందర్నీ కట్టగట్టుకొని రమ్మంటాడు. ఆసరంజామా అంతా పెండ్లికి సంబంధంలేనిది కాగా, అంత్యక్రియలకి సంబంధించినది పేర్కొన్నాడు. కొత్తకుండలు రెండు కావుళ్ళు, కావడు దర్భ, రెండుకుంచాల తిలాక్షతలు. నాలుగు బండ్లు వంటచెరకు, నలుగురు చిరకేశ ఖండనులయిన పేరంటాళ్ళు, బత్తెంకోసం షోడశ శష్పాలు, వెంటబెట్టుకుని రమ్మంటాడు. స్థాలీపాకంకోసం ఏడుగురికి తక్కువ కాకుండా, తొమ్మిది మందికి ఎక్కువ కాకుండా బ్రాహ్మణులను తీసుకురమ్మన్నాడు.

ఈ రచన ఏ కాలానికి చెందిందో చెప్పడానికి ఏ ఆధారమూ లేదు. నూరు, నూటయాభై సంవత్సరాలకు మునుపటిదిగా ఊహించవచ్చు. రచయిత పేరుకూడా ఇందులో లేదు. లేఖలోని విషయాన్నిబట్టి పాపోజుల కొండంభొట్లు వ్రాసినట్లు మాత్రం అనుకోగలం.

ఈ విధంగా హాస్య పూరితంగా వ్రాసే ఉత్తరాలు నేటికీ లేకపోలేదు. ప్రసిద్ధంగా గ్రామఫోను రికార్డుల్లో ఇలాంటి పాట ఒకటుంది. అది హాస్యం బాగా కలగలసింది. పిల్లల పత్రికగా ప్రసిద్ధిగాంచిన 'బుజ్జాయి'లో ఇలాంటి ఉత్తరాలు లలితహాస్యంతో ప్రచురింపబడినాయి. కానీ ప్రస్తుత లేఖలో హాస్యం, వ్యంగ్యంతోబాటు, శుభకార్యాన్ని వివరిస్తూ అశుభకరమైన విషయాన్ని ధ్వనింప చేశాడు రచయిత. ఇది చాలా మంది నొచ్చుకొనే విషయం.

ఇలాంటి లఘు హాస్యరచనల ఉద్దేశం తాత్కాలికంగా హాస్యం పుట్టించడం, వేళాకోళం చేయడం తప్ప వేరొకటికాదు. ఉద్దేశం ఏదైనా ఈ రచన వల్ల ఆనాడు శిష్టులమధ్య సాగే లేఖల రచనా విధానం, భాషాధోరణి విదితమౌతున్నాయి.

హాస్య శుభలేఖ

"శ్రీమద్యజనయాజనా (ధ్యయన) అధ్యాపన దాన ప్రతిగ్రహ షట్కర్మ నిరతులయ్యు; మహిషదాన, ఛాగ్రాల(దాన), తిలదాన, గోదాన, భూదాన ప్రతిష్టకులయ్యు; పరధనాపేక్షుతులయ్యు; అగమ్యాగమనులయ్యు; పిండివంట నెత్తిపిడుగులయ్యు; పితురుకార్య దురంధరులయ్యు; వికావాహాన(?) భక్షుకులు

అయ్యి; శల్యపాయస, భోజన ప్రముఖులయ్యి; మధ్యతండి గర్భవాస (?) పరిపూర్ణకులయ్యి; దాసీపుత్ర జనపాలకులయ్యి; బసవవత్రి[1] భక్షకులయ్యి; శిఖపట్ల గోత్ర పవిత్రుకు లయిన్ని; అంగడాల[2] సాంప్రదాయకులయ్యి; అనాయ కేయుకు లాగ్రగణ్యులయ్యి; ఆకతాయి శిరోమణులయ్యి; అంతర శక్తులయ్యి; పైజారుల షుల్లంబొట్లుగార్కి, పాపోజు(సు)ల కొండంబొట్లుగారు మొక్కి, మొక్కలేక మోకాళ్లబడి, తన్నుకుని, గింజుకుని, సత్యం పదివేలుచేసి, చాయంగల విన్నపాలు ॥త॥[3] లొట్టిపిట్ట సంహ్వాత్సర మాఘు ॥శు॥ 30 ఆదివారం వర్కుకుశిక్స్తా[4] క్షేమం ॥త॥ మాఘు శుద్ధ అమావాస్య ఆదివారం రాత్రి, పదహారు ఘడియల వేళ కుంభలగ్నమందు శుక్కల[5] నక్షత్రమందు మధ్యాహ్నంగా చిన్నదాన్కి చిన్నవాన్కి వివాహం తగలబెట్టు తాము గన్క మీకు తెలియకగలందులకు కొనగాల్చి[6] అవాచకుల[7] చేత ముట్టిస్తిమి. ఈ పుత్తర్కు చూచి చూడనట్టుగానె రెండు కావుళ్లు కొత్తకుండలు, కావడుదర్భ, రెండు కంచాల్లు తిలాక్షతలు, నాల్గు బంళ్లె వంట చెర్కు, నల్గురు చిరకేశ ఖండనులు అయ్యి పేరంటాంళ్లు, స్థాలీపాకం నిమిత్తం యేడుగురు బ్రాహ్మలు తక్కువగాకుండా, తొమ్మండుగురు బ్రామ్మల్కు యెక్కువగాకుండా, మీ బత్యం ఖర్చును గురించి షోడశం శప్పాలు[8] యెంటబట్టుకుని మీదారా పుత్రాదులతో పళ్లు వెళ్లగిలబెట్టుకుని, గుడ్లు పెల్లగిల బెట్టుకుని వొడ్డువరిగి దుంపసుద్ధి[9]గా తర్లి(వ)చ్చేడు."

---

1. ఎద్దులు మొదలైనవి తినే గడ్డిగాదర కావచ్చు.
2. 'ఆగడాల'గా, గ్రహించవచ్చు.
3. 'తరువాత'కు సంక్షిప్తలేఖన రూపం.
4. కృశిస్తూ కావచ్చు. లేదా 'శిక్తు' అనే అన్యదేశ్య పదం కావచ్చు.
5. 'శుక్ల' అనిగాని 'శక్ర' అనిగాని లేదా శుక్కల = చుక్కల నక్షత్రం అనిగాని అనుకోవచ్చు, రాత్రి కాబట్టి 'చుక్కల' అనడంలోనే రచయిత హాస్య ధోరణి వ్యక్తమౌతుంది.
6. అశుభ సూచకంగా పత్రికయొక్క కొనను నల్లగా చేయడం.
7. చెప్పరాని వారిచేత.
8. లేతగరిక పోచలు, అయితే ఇక్కడ పరిహాసార్థమే లేఖలో ఉద్దిష్టం.
9. సమూలంగా.

—డా॥ కె. జె. కృష్ణమూర్తి

*19వ శతాబ్దపు శైవకవిశేఖరుడు – అమలాపురపు సన్న్యాసయ్య

పరమశివునకు, ఆయన భక్తజనులకు సంబంధించిన యితివృత్తములను గైకొని, ఆంధ్రసారస్వతమునందలి వివిధ రచనా ప్రక్రియలలో కృతులను వెలయించిన మహాకవులు శివకవులు వీరినే శైవకవులనియు అందురు. వస్తు స్వీకారము, భాషాప్రయోగము—అను రెండు ముఖ్యాంశములలో శివకవు లవలంబించిన దేశీయ దృక్పథము కారణముగా, ఆంధ్రసాహితీ ప్రపంచమున వారిదొక విశిష్టమైన పద్ధతిగా పరిగణింపబడినది.

క్రీ. శ. 11 వ శతాబ్ది చివరి భాగమునుండి, 13 వ శతాబ్ది ప్రారంభము దనుక విస్తరిల్లిన నూటయిరువది యైదేండ్ల కాలములో సుప్రసిద్ధులగు శైవకవు లవతరించి, తెలుగున అనేక కృతి రత్నములను వెలయించిరి. అందుచే ఆ కాల. పరిమితి ఆంధ్రవాఙ్మయ చరిత్రమున 'శివకవియుగము'గా ప్రఖ్యాతిగాంచినది.

అటు తరువాతి యుగములలోను ఆ కోవకు చెందిన 'శివకవులు' మఱి కొందఱు ఆంధ్రావనిలో ఆయాచోటుల అవతరించి, శివభక్తి ప్రచురములైన యుత్తమ రచనలను రచించి, వాఙ్మయమును పెంపొందించియున్నారు క్రీ. శ. 1785 సం॥ ప్రాంతమున జన్మించి, 1860 సం॥ వరకు కవితా జీవిత యాత్రను కొనసాగించిన అమలాపురపు సన్న్యాసికవి అట్టి శైవకవి శేఖరులలో

---

* ఈ పరిశోధన పత్రము 27-12-87 నాడు 5 వ అం. ప్ర. ఓరియంటల్ కాన్ఫరెన్సు (హైదరాబాదు) నందు సమర్పింపబడినది.

అగ్రేసరుడుగా పేర్కొనదగియున్నాడు. కళింగాంధ్ర దేశమున బొబ్బిలికి సమీపమున గల 'పాలతేరు' ఈతని జన్మస్థలము. గంగమాంబ, కాశీపతి యీతని తల్లి దండ్రులు; దీక్షాగురువు కల్యాణము త్రిపురాంతకుడు; విద్యాగురువు కట్టమూరి కామేశ్వరకవి.

సన్న్యాసికవి సారస్వతపోషకులుగా ప్రశస్తిగనిన సాలూరు సంస్థానాధిపతులచే సమాదరింపబడి, అచ్చటి వేగవతీ నదీతీరమున వెలసియున్న పంచముఖేశ్వరునకు తన రచనలను సమర్పించిన ధన్య చరితుడు. శతాధిక కృతి కర్తగా పేరు గాంచినవాడు.

'శ్రీమత్పంచముఖేశ్వరానశ్వర శశ్వదనుకంపాసంపాదిత కవిత్వ మహత్త్వ సంపత్సంపన్న'డైన సన్న్యాసి కవీంద్రుడు రచించిన యనేక కృతులలో నేటికి తెలియవచ్చినవి పండ్రెండు.

1) పంచముఖేశ శతకము. 101 కందములు, 'పరమకృపారస విశేశ ! పంచముఖేశా !'— అను నాలుగవ పాదము మకుటము. శతకమంతయు శకార—ఏకప్రాసతో రచింపబడినది.

2) గౌరీరమణశతకము, 101 కందపద్యములు 'కైలాస నగేంద్రమరణ ! గౌరీరమణా !'— అనెడి చతుర్థపాదము మకుటము, శతకమంతయు లకార ఏకప్రాస.

3) శ్రీముఖలింగ శతకము, 108 కందములు. వంశధారా నదీతీరము నందలి ముఖలింగ క్షేత్రమున నెలకొనియున్న మధూకేశ్వరునిపై రచింపబడిన కృతి, శతకమంతయు ద్విప్రాసకలది. ముఖలింగ క్షేత్రమునకు 'జయంతీపుర'మను నామాంతరమున్నటుల ఈ శతకమువలన తెలియుచున్నది.

4) శివశతకము, 128 కందములు, శతకమంతయు ద్విప్రాస ఘటితము.

5) పంచముఖేశ్వరప్రభు శతకము 109 చంపకోత్పలములలో విరచింపబడినది.

చ॥ మఱిసి శివా! యటంచు నొకమాఱు స్మరింప, సహస్ర జన్మ సం
చిత దురితం బడంగునని శిష్టజనంబులు దెల్పఁగా, సనా
రతము నహర్నిశల్ మది విరామము లేక నినున్ భజింప, ని
ష్కృతిఁ దునిఁ జేయ వేటికి? కృపానిధి! పంచముఖేశ్వర ప్రభూ!
—58 ప.

దీనిఁబట్టి, ఈతడు సంతత శివనామ జపతత్పరుఁడగు పరమ మాహేశ్వరుడను విషయము వెల్లడియగుచున్నది.

6) కాశీవిశ్వనాథ శతకము. 116 సీసపద్యములు. ఈ కవి సకటుంబముగ కాశీక్షేత్రమును సందర్శించిన సమయమున రచియించిన రమణీయ కృతి. 'భూరిగుణయూథ! కాశికాపుర సనాథ! విదళితామర్త్యరిపుయూథ! విశ్వనాథ!' అను మకుటముగలది. కాశీక్షేత్రముపై తెనుగున వెలువడిన భక్తి శతకములలో అగ్రగణ్యమైయున్న ఈ శతకమునుండి మచ్చున కొక పద్యము:

సీ॥ కరికాలుఁ డొసఁగు మాకందఫలంబులు, మిక్కుటంబగు కూర్మి మెక్కి మెక్కి,
మాదర చెన్నాఖ్యుఁ డాదరంబునఁ బెట్టు, సురుచిరాంబకళంబు జుర్రి జుర్రి,
నిమ్మవ్వ మదిఁ బత్తి నివ్వటిల్లఁగఁ బోయు, జావ సంతసమునఁ ద్రావి త్రావి,
బోయకన్నఁడు ఎడఁబాయక యర్పించు, నంజుడు తునకలు నమలి నమలి,
గీ॥ తృప్తిదీరక, భిక్షాంప్రదేహి యనెదు; జనులు దీర్తురె క్షుత్తు విశ్వంభరునకు
భూరిగుణయూథ! కాశికాపుర సనాథ! విదళితామర్త్య రిపుయూథ!
విశ్వనాథ! — 34 ప.

7) రామోగావళి. 30 కందపద్యములు. ఈ కవి రామేశ్వరక్షేత్రమున కేగినప్పుడు రచించిన లఘు కృతి. 'రామేశా!' యనునది మకుటము.

8) పంచముఖేశలింగ స్తుత్యంచిత ద్వాత్రింశత్తు. 32 సీసపద్యములు. 'భుజగకేయూర! సాలూరు పురవిహార! ఈశ! భవభంగ! పంచముఖేశ లింగ!'— అనునది యిందలి మకుటము.

9) రుద్రాక్షమాహాత్మ్యము. ఇది రుద్రాక్ష ఫలముయొక్క మహిమను దెలిపెడు మూడాశ్వాసముల శైవ ప్రబంధము. పంచముఖేశ్వరస్వామి కంకితము. ఇందలి కథ పద్మపురాణమునుండి స్వీకరింపబడినది.

10) సోమవాసర మాహాత్మ్యము. సోమవార వ్రతముయొక్క విధానమును, తన్మాహాత్మ్యమును ప్రకటించెడి మూడాశ్వాసముల శైవప్రబంధము. నిత్య సోమవారవ్రత దీక్షాదక్షుడైన సన్న్యాసి కవీశ్వరుడు స్వానుభవ పురస్సరముగా, భక్తిభావ బంధురముగా రచియించిన కమనీయ మాహాత్మ్యకావ్య మిది.

11) గుండయ్య చరిత్రము. ఇదియొక శైవప్రబంధము పాల్కురికి సోమనాథుని బసవపురాణమున చతుర్థాశ్వాసములో గల 'కుమ్మర గుండయ్య కథ' యిందులకు మూలము. తమిళ వాఙ్మయమునందలి అఱువది మువ్వురు శైవనాయనారులలో నొకడైన 'తిరునీలకంఠ నాయనారు'నకు తెనుగులో 'గుండయ్య' యని నామధేయము. స్వకులజుడైన పురాతన శివభక్తాగ్రగణ్యుం డనెడి సాత్త్వికాభిమానముచే కాబోలు, సన్న్యాసికవి, బసవపురాణమున అత్యంత సంగ్రహముగానున్న యీ భక్తకథాంశమును స్వీకరించి, చక్కని ప్రబంధముగా దిద్ది తీర్చియున్నాడు.

12) సర్వాంధ్రసార సంగ్రహము. ఇది యాంధ్రనామ సంగ్రహము వంటి యొక పద్యరూప నిఘంటువు. పంచముఖేశున కంకితము. క్రీ. శ 1801–1830 సంవత్సరముల నడుమ సాలూరు సంస్థానమును పాలించిన కిమ్మూరి సన్న్యాసి రాజునకు జ్ఞాతియు, వరుసకు తమ్ముడు నయిన కిమ్మూరి జగన్నాథ మానవేంద్రుని (క్రీ. శ. 1820–1890) యాదేశము ననుసరించి, సన్న్యాసికవి యీ నిఘంటువును సమకూర్చియున్నాడు.

ఈ నిఘంటు రచనలో అమలాపురపు కవికి, గణపవరపు వేంకటకవి (క్రీ. శ 17 వ శతాబ్ది మధ్యభాగము) రచించిన 'వేంకటేశాంధ్రము', సుదురుపాటి వేంకనార్యుని (క్రీ. శ. 18 వ శతాబ్ది పూర్వార్థము) 'యాంధ్రభాషార్ణవము'— అను నిఘంటువులు మార్గదర్శకములైనవి. ఒకవిధముగా ఈతని 'సర్వాంధ్రసార సంగ్రహము' వేంకనార్యుని 'యాంధ్ర భాషార్ణవము'నకు సంక్షిప్త రూపమని చెప్పదగియున్నది. 589 గద్య పద్యములలో, మూడాశ్వాసములుగా విస్తరించియున్న ఈ కృతి, అవతారిక, ఆశ్వాస విభజనము— ఇత్యాది కావ్యలక్షణములనుబట్టి, ఇదియొక "నిఘంటు కావ్యము"గా పేర్కొనదగియున్నది.

సన్యాసి కవిశేఖరుడు 'ప్రమథ గణమాలిక' యను మఱీ యొక గ్రంథమును గూడ రచించియున్నటుల 'వీరశైవాంధ్రవాఙ్మయ' మనెడి పరిశోధన గ్రంథమున క్రీ. శే. శిష్టా రామకృష్ణశాస్త్రిగారు పేర్కొన్నారు. కాని యీ కృతి నేడు మృగ్యము.

శతకము, మాహాత్మ్య కావ్యము, ప్రబంధము, నిఘంటువు— మొదలగు వేర్వేఱు ప్రక్రియలలో అనర్గళశైలీ సముల్లసితములైన మనోజ్ఞకృతులను వెలయించుటద్వారా ఆంధ్రవాఙ్మయమునకు, అందులోను ముఖ్యముగా శైవ వాఙ్మయమునకు పెంపు గూర్చిన యీ శైవ కవిశేఖరుని సారస్వతమూర్తి మత్త్వము (Literary Personality) సమకాలీన విద్వత్కవులయిన తుమురాడ పాపకవి, దేవులపల్లి చంద్రశాస్త్రి మున్నగువారి ప్రశంసా పద్యమాలికల నుండి సేకరించిన యీ క్రింది వివిధాంశముల మూలమున సుస్పష్ట రేఖలతో మఱింత మహనీయముగా భాసిల్లుచున్నది :

i) సన్యాసికవి పద్య, గద్యమయములైన హరకథలను విబుధ సంఘములు బళిబళీ! యని ప్రస్తుతించునటుల, సద్భక్తి మెఱయ, శ్రావ్యముగా చదివి వివరించు నైపుణ్యము గలవాడు.

ii) లలితమౌ నాటకాలంకార సాహితీ చతురవైభవము, సకల జనామోద సంధానకరమైన ఆంధ్రభాషా విలాసము, గోష్ఠినీ పరిపాక కోమల

కవితా చమత్కార భూరి సామర్థ్యము - ఇవన్నియు కలిగి, విద్యలలో జాణయైన విద్వల్లలాముడు.

iii) ధర్మాత్మక విపుల తాత్పర్య మొప్పగా కాశి మొదలైన పుణ్య క్షేత్రములకు యాత్రలు సలిపి, ఆయా అధిదైవములపై శతకములు మొదలైన భక్తిరసమయ స్తుతి రచనలు గావించిన భక్తవరేణ్యుడు.

iv) అఖిలవ్రతాధికమైన నిత్య సోమవార మహావ్రతమును నిర్వహించి చతుర్విధ పురుషార్థములను సముపార్జించిన శైవదీక్షా ధురంధరుడు.

v) అకలంక వృత్తిని సకలాంధ్రభాషా విశేషజ్ఞుడై, నిజశిష్య సంచయమునకు మహాప్రసాదమొదవునట్లు కరతలామలకముగా అన్ని విద్యలను గఱపిన వివేకాత్ముడు

vi) శ్రీమద్రామాయణమును వ్రాసి, శ్రీరామ పట్టాభిషేకమును నిర్వహించిన ధన్యుడు.

vii) తన వంశకర్తయై తనరారు శాలివాహన మహారాజ శకాబ్దములు కరగజర్షి విధుసంఖ్య (1782) దగు రౌద్రి వత్సర చైత్ర శుద్ధ నవమీ మిత్రపుత్రి వారమునాడు, 'ఇట్టి పురుషుండు ధాత్రి గలడె!' యనుచు జనులెల్ల నొక్కటై యభినుతింపగా, సముజ్జ్వలముగ లింగైక్య మొందిన పుణ్యాత్ముడు.

తాళపత్రప్రతుల రూపమున 'మఱుగుపడ్డ మాణిక్యములుగా' నున్న ఈ కళింగాంధ్ర కవీశ్వరుని కృతులు అవశ్యము ముద్రణ భాగ్యము నొందింపదగియున్నవి.

ఆధార గ్రంథములు

1. R. 534 (తాళపత్ర ప్రతి) రుద్రాక్ష మాహాత్మ్యము.
2. R. 581 (కాగితపు ప్రతి) శ్రీముఖలింగ శతకము etc.
3. R. 611 (కాగితపు ప్రతి) సర్వాంధ్రసార సంగ్రహము.
4. R. 828 (తాళపత్ర ప్రతి) సోమవార వ్రత మాహాత్మ్యము.

5. R. 1669 (కాగితపు ప్రతి) గుండయ్య చరిత్రము.

[పై అయిదు వ్రాతప్రతులు తిరుపతి శ్రీ వేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయ ప్రాచ్య పరిశోధన సంస్థ గ్రంథాలయము నందలివి].

6. శతకకవుల చరిత్రము - పండిత వంగూరు సుబ్బారావు (1924)

7. A Triennial Catalogue of Manuscripts, Vol. IV-Part 3 - Telugu, G. O. M. Library, Madras (1934).

8. వీరశైవాంధ్ర వాఙ్మయము - శిష్టా రామకృష్ణశాస్త్రి (1952).

9. ఆంధ్ర సంస్థానములు - సాహిత్య పోషణము.

—డా॥ తూమాటి దోణప్ప, ఎం.ఏ., పిహెచ్.డి., వాల్తేరు (1969).

— డా॥ కొల్లాగుంట ఆనందన్.

భారత కథలలో కడబలి రాముని వృత్తాంతం

తమిళదేశంలో వసంతకాలంలో "ద్రౌపది అమ్మన్ తిరువిళా" (ద్రౌపది దేవి ఉత్సవాలు) జరుగుతాయి. ఈ ఉత్సవాలు ప్రధానంగా తమిళనాడులోని చెంగల్పట్టు, ఉత్తరఆర్కాడు, దక్షిణఆర్కాడు, కోయంబత్తూరు జిల్లాలలోను, ఆంధ్రదేశంలో చిత్తూరు జిల్లాలో కొన్ని ప్రాంతాలలోను, నెల్లూరు జిల్లాలో నెల్లూరు, గూడూరు మొదలైన ప్రదేశాలలోను జరుగుతాయి. పల్లెప్రజలే ఈ ఉత్సవాలలో ఎక్కువగా పాల్గొంటారు. ఈ ఉత్సవాలు 18 రోజులు జరుగుతాయి. అందులో భారత యుద్ధఘట్టాల్ని కడపటి మూడురోజుల్లో ప్రదర్శిస్తారు. 16 వ రోజు యుద్ధారంభానికి ముందు, మట్టితో చేసిన ఒక ఎత్తైన 'కడబలిరాము'ని విగ్రహాన్ని బలి ఇస్తారు.

'కడబలిరాము'ని 'కళబలిరామన్', అరవణన్, ఇరావంతుడు అని కూడ పిలుస్తారు. 'కళబలి' అంటే యుద్ధబలి అని అర్థం. యుద్ధానికి బలి ఇస్తారు కాబట్టి 'కడ (ళ) బలిరాము' డయ్యాడు. జానపదుల కథనాన్నిబట్టి అర్జునునికి ఉలూచియందు పుట్టిన ఇరావంతుడే కడబలి రాముడు. 'ఇరా' అంటే తమిళంలో పాము అని అర్థం. ఉలూచి అనే నాగకన్యక గర్భాన పుట్టాడు కాబట్టి ఇరావంతుడైనాడు.

సంస్కృతాంధ్ర భారతాలలో ఇరావంతుని వృత్తాంతం ఉంది. ఇతడు భారత యుద్ధంలో పాల్గొని అవక్ర పరాక్రమాన్ని ప్రదర్శించాడు. ఆలంబసునికి,

ఇతనికి యుద్ధం జరిగింది. ఆ యుద్ధంలో ఇరావంతుడు చంపబడ్డాడు. ఇతడు యుద్ధబలిగా తనను అర్పించుకొన్నట్లు తమిళ భారతంలోను, జానపద గాథల్లోను ఉంది. ఈ వృత్తాంతం సంస్కృత ఆంధ్ర భారతాలలో కన్పించదు. తమిళ భారతాలలో ఇరావంతుడు ధీరోదాత్తుడుగ మహాపరాక్రమ సంపన్నుడుగ, గొప్పత్యాగిగా చిత్రింపబడ్డాడు.

తమిళంలో ప్రసిద్ధిచెందిన భారతం 'విల్లిపుత్తూరార్ భారతం : ఈ విల్లిపుత్తూరార్ క్రీ. శ. 1331 నుండి 1383 వరకు దక్షిణ పెన్నానదీ తీరంలోని తిరుమునై పాడి దేశపురాజు 'వక్కై-పాగై వరపది యాడ్కొండాన్' అనే చోళ సామంతరాజు ఆస్థానంలో ఉండేవాడు. ఆరాజు ప్రోద్బలంతో ఈ కవి భారతాన్ని తమిళంలోనికి అనువదించాడు. ఇందులో ధర్మరాజు సింహాసనాధిష్టుడయేంతవరకు గల కథ వర్ణింపబడింది. ఈ భారతంలో ఉద్యోగ పర్వాంతంలో ఇరావంతుని వృత్తాంతం ఉంది. ఇరావంతుడు గొప్ప పరాక్రమవంతుడుగ చిత్రింపబడ్డాడనడానికి విల్లిపుత్తూరార్ భారతంలోని ఓ రెండు పాటల్ని పరిశీలిస్తాము.

భీష్ముడు దుర్యోధనునికి ఇరావంతుని గూర్చి చెబుతూ.

"ఒంన్ర నమ్ పడైగళెల్లాం ఒరు పగర్ పొళుదిల్ కొల్వాన్"—
అంటాడు.

అంటే ఇరావంతుడు ఒక్కడే మనసైన్యాన్ని ఒక్క పగటిపూటకు చంపగలడని భావం.

ఇంకా,

"తెవ్వర్ కొట్ర వెంబడై అనైత్తుం ఓర్ అంబినాల్ కొల్వన్ ఓర్
దినత్తు ఎన్రాన్".

విరోధుల గొప్పసైన్యాన్ని అంతా ఒకే ఒక బాణంచేత ఒకేదినంలో చంపగలడని భావం. పై పాటలవల్ల ఇరావంతుడు గొప్పశక్తి సంపన్నుడుగా కీర్తింపబడినాడని తెలుస్తోంది.

ఈ ఇరావంతుని గూర్చి తమిళ భారతంలోగల కథను పరిశీలిస్తాం.

విల్లిపుత్తూరార్ తన భారతం (విల్లిపుత్తూరార్ భారతం)లో తమిళదేశ జనవ్యవహారంలో ఉన్న కథలనుకూడ తీసికొని రచించాడు. అలాంటి కథలలో ఇరావంతుని వృత్తాంతంకూడ ఉంది.

కురుక్షేత్ర యుద్ధం ఆసన్నమైంది దుర్యోధనుడు "కళబలి"కి తగిన వారెవ్వరు ? కళబలి ఇవ్వడానికి తగిన ముహూర్తమేది ? అని భీష్ముణ్ణి ప్రశ్నించాడు. భీష్ముడు "మన ఉభయ సేనల్ని చంపగలవాడు ఇరావంతుడు. అతన్ని బలిగా ఇస్తే నీకు జయం చేకూరుతుంది. దానికి ముహూర్తం సహదేవుని అడగ"మని చెప్పాడు. తాను అడిగితే సహదేవుడు ముహూర్తాన్ని నిర్ణయించి ఇవ్వగలడా ? అన్న సందేహాన్ని వ్యక్తపరిచాడు దుర్యోధనుడు. సహదేవుడు పరిశుద్ధుడని, అడిగిన తక్షణం తప్పక శుభలగ్నం చెబుతాడని భీష్ముడు చెప్పాడు. వెంటనే విశ్వకర్మ సహాయంతో ఒకరథాన్ని సంపాదించి అందులో ఉపప్లావ్యానికి వెళ్ళాడు. సహదేవుడు దుర్యోధనుని రాకకు కారణం తెలుసుకొని శుభముహూర్తాన్ని నిర్ణయించి పంపాడు. అటు పిమ్మట దుర్యోధనుడు ఇరావంతుని గృహానికెళ్ళాడు. ఇరావంతుడు తన పెదతండ్రిని పూజించి అతడు వచ్చినకారణం అడిగాడు. దుర్యోధనుడు ఇరావంతుని రక్తాన్ని కోరాడు. అడిగిన వారికి లేదనక ఇచ్చే ఇరావంతుడు ఇప్పుడైనా మరెప్పుడైనా తన రక్తాన్ని తీసుకోమన్నాడు. దుర్యోధనుడు అమావాస్యరోజు ఇరావంతుని బలి ఇవ్వాలని ఆ రోజు కొరకు ఎదురు చూడసాగాడు.

ఇంతలో జరిగిన వృత్తాంతాన్ని కృష్ణుడు పసికట్టాడు. వెంటనే ధర్మజాదులను కలిసి కర్తవ్యబోధ చేశాడు. లోకంలో సర్వలక్షణ సంపన్నులు తాను, ఇరావంతుడేనని, ఇరావంతుడు దుర్యోధనునికి బలికానున్నాడు కాబట్టి తనను బలిగా ఇవ్వమంటాడు. వెంటనే పాండవులు, కృష్ణసహితంగా ఇరావంతుని దగ్గరికి వెళ్ళారు. ఇరావంతుడు వారు వచ్చిన కారణాన్ని తెలిసికొని తాను దుర్యోధనునికి ఇచ్చిన మాటకు భంగం కలుగకుండా చేసుకొనే పక్షంలో తాను పాండవపక్షాన బలికావడానికి సిద్ధమేనంటాడు. కృష్ణుడు వంచనతో ఇరావంతుని ఒప్పించి అమావాస్యను చతుర్దశి రోజే కల్పిస్తానంటాడు. కర్తవ్యపరాయణుడైన కృష్ణుడు, వెంటనే తమ పితృదేవతలకు తర్పణం వదలుతాడు. తర్పణం అమావాస్యరోజే ఇవ్వాలి. కాని దానికి వ్యతిరేకంగా కృష్ణుడు చతుర్దశి

రోజు తర్పణం ఇస్తున్నాడు. ఈ విడ్డూరాన్ని చూడడానికి సూర్యచంద్రాదులు, ఎప్పుడైతే ఒకచోట కలుస్తారో అదే అమావాస్య. కాబట్టి ఆరోజే ఇరావంతుని 'కళబలి' కమ్మని కృష్ణుడు చెప్పాడు. ఇరావంతుడు తనకు యుద్ధాన్ని చూచే భాగ్యాన్ని కలుగజేయమని కృష్ణుని అర్థిస్తాడు. కృష్ణుడు సరే నంటాడు. ఆతర్వాత ఇరావంతుడు అమావాస్యరోజు అర్ధరాత్రి కాళీ విగ్రహానికి తనను తానే బలి ఇచ్చుకొన్నాడని విల్లిపుత్తూరార్ భారతం చెపుతుంది.

ఇక జానపద సాహిత్యంలో రెండువిధాలైన కథలు వినిపిస్తూ ఉన్నాయి. రెండింటిలోను కృష్ణుని కపటరాజనీతి ప్రదర్శిత మౌతూఉంది.

పాండవులు వనవాసానంతరం యుద్ధానికి వెళ్ళుతూ ఉన్నారు. మార్గ మధ్యంలో భూతప్రేతాదులు వారిని ఆటంకపరిచాయి. పాండవులు, యుద్ధంలో కోరినంత ఆహారాన్ని ఇస్తామని వాటిని ఒప్పించి పంపేశారు. కృష్ణుని అను మతితో కాళికాదేవి సంప్రీతి కొరకు దేవీ విగ్రహాన్ని ప్రతిష్ఠించారు. దేవిని సంతృప్తి పరచడానికి బలి అర్పించాలని, ఆ బలికి సర్వలక్షణ సంపన్నుడు, తొలిచూలు బిడ్డ బ్రహ్మచారి, ఎదురురోమాలు కలిగినవాడు అయిన ఓ యువకుడు కావాలి. బలి అర్పించడానికి తన శరీరాన్ని ఆవ్యక్తి సంతోషంగా ఇవ్వాలి అని చెప్పాడు. పై లక్షణాలు అన్ని కలిగినవాడు ఉలూచి, అర్జునుల కుమారుడు ఇరావంతుడని కూడ సూచించాడు. ఇరావంతుడు బలికి సంతోషంగా ఒప్పుకొన్నాడు. కాని భారతయుద్ధాన్ని ఆద్యంతం చూడాలని కూడ కోరాడు. శ్రీకృష్ణుడు అతని కన్నులు మాత్రం 18 రోజులు యుద్ధాన్ని చూచేటట్లు వరమిచ్చి అతన్ని దేవికి బలి ఇచ్చారు.

జనవ్యవహారంలో మరోకథకూడ ఉంది. కృష్ణుడు ఒకరోజు అడవుల వెంబడి నడుస్తూ ఉన్నాడు. ఒకచోట ఇరావంతుడు రెండు కొండలపై ఆకొండపై ఒకకాలు ఈ కొండపై ఒకకాలు ఉంచుకొని తన తొడపై కత్తికి పదనుపెడుతూ ఉన్నాడు. ఆ దృశ్యాన్ని చూచిన కృష్ణుడు ఇరావంతుడు అలా కత్తిని పదను పెట్టడానికి కారణమడిగాడు. 'ఈ రాబోవు భారత యుద్ధంలో మాశత్రువులను (కౌరవులు) చంపడానికి కత్తికి పదనుపెడుతూ ఉన్నా' నన్నాడు. 'నీ కత్తికి అంత పదనుఉందా' అని కృష్ణుడు తన సందేహాన్ని వ్యక్తం చేశాడు. వెంటనే ఇరావంతుడు తన కత్తిని ఓ మర్రిచెట్టుపై విసిరాడు.

ఆ మర్రిచెట్టులో ఆరుకొమ్మలు తప్ప మిగిలినకొమ్మలన్నీ తెగి క్రిందపడ్డాయి. ఆ ఆరుకొమ్మలు ఎందుకు మిగిలాయి, అని మరలా కృష్ణుడు తన సందేహాన్ని వ్యక్తం చేశాడు. ఆ ఆరు కొమ్మల్లో ఐదు పంచపాండవులని మరొకటి శ్రీకృష్ణుడని ఇరావంతుడు చెప్పాడు. అంటే భారతయుద్ధంలో మిమ్మల్ని ఆరుమందిని మినహా శత్రుసేనల్ని అంతా నిర్మూలిస్తానన్నాడు. కృష్ణుడు ఆలోచనలో పడ్డాడు. ప్రస్తుతం తాను పాండవుల పక్షాన ఉన్నాడు కాబట్టి సరిపోయింది. ఒకవేళ తాను దుర్యోధనుని పక్షాన ఉండిఉంటే తననుకూడ ఇరావంతుడు వదిలేవాడు కాడని భావించిన కృష్ణుడికి వంటిలో దడపుట్టింది. ఎలాగైనా వీనిని (ఇరావంతుడు) చంపించాలనుకొన్నాడు. ఆ తర్వాత సహదేవుడు ముహూర్తం నిర్ణయించడం, దుర్యోధనుడు తన పక్షాన ఇరావంతుని బలికి సిద్ధంగా ఉండేటట్లు ఒప్పించడం, అమావాస్యసృష్టి, ఇరావంతుని బలి ఇవన్నీ మొదటి రెండు కథల్లాగే నడుస్తాయి. అయితే ఇందులో మనకు మరొక క్రొత్తవిషయం తెలుస్తుంది ఇరావంతుడు యుద్ధాన్ని చూస్తూ ఉండడమే గాక తన పక్షాన ఉన్నవారికి ఉద్రేకాన్ని కలుగజేస్తూ ధైర్యాన్ని ఇచ్చాడని చెపుతారు. అభిమన్యుని పద్మవ్యూహ ఘట్టంలో అతని యుద్ధాన్ని మెచ్చుకోవడమే గాక అతనికి ధైర్యాన్ని ఉత్సాహాన్ని కలిగించాడని, ఒకసారి అభిమన్యుని సాయం కోసం వెళ్ళి తన మొండెంతోనే కొన్ని అక్షౌహిణుల సైన్యాన్ని చంపాడని జానపదుల ఉవాచ.

జానపదులు వీర, అద్భుత రసప్రియులు. వారి అభిరుచి ననుసరించి వారు ఎన్నోకథల్ని అల్లుకొన్నారు. కొన్ని పాత్రల్ని సృష్టించుకొన్నారు. వాటిని ఆరాధించారు, పూజించారు. శక్తిపూజ కూడ జానపదులనుండే వచ్చింది. ద్రౌపది శక్తిస్వరూపిణి అన్న అంశంకూడ జానపదులదే. ఏదైనా ఒకపని తలపెట్టేముందు శక్తిపూజచేసి బలి అర్పించడంకూడ జానపదులనుండి వచ్చింది. ఈ కథలో ప్రతిఅంశం జానపదుల నమ్మకం అలవాట్లను ద్యోతకమొనర్చుతాయి. వీటిని ఆధారం చేసుకొని కథ అల్లబడింది. ఆదివారం. అమావాస్య అర్థరాత్రి శక్తిపూజ చేస్తే తాము అనుకొన్నవన్నీ నెరవేరతాయని భావించడం కూడ జానపదుల విశ్వాసమే. తొలిచూలు కాన్పును బలిఇస్తే దేవికి (శక్తికి) ప్రీతిపాత్రంగా ఉంటుందని భావించడంకూడ జానపదుల నమ్మకమే.

ఈ నమ్మకాలు అన్నీ ఈ 'కడబలి' రాముని కథలో చోటు చేసుకొన్నాయి. ఈ కథలో వీర, అద్భుత రసాలు చోటు చేసుకొన్నాయి. ఇరావంతుడు తనను తానే బలి ఇచ్చుకోవడం వీరరసాన్ని, చతుర్దశిరోజే అమావాస్యను కల్పించడం, మొండెంతోనే కొన్ని అక్షౌహిణుల సైన్యాన్ని రూపుమాపడం మొదలైన ఘట్టాలు అద్భుతరసాన్ని వ్యక్తీకరిస్తాయి.

జానపదుల కథల్ని పరిశీలిస్తే సాహిత్యంలో అనాదృతంగా వదిలి వేయబడ్డ కొన్నిపాత్రల్ని గొప్పగా చిత్రించి వారి మానసిక ప్రవృత్తి కళ్ళకు కట్టినట్లు వర్ణింపబడింది. ఇలాంటి పాత్రల్లో ఊర్మిళ, మండోదరి, కడబలి రాముడు, సహదేవుడు మొదలైనవెన్నో ఉన్నాయి. కడబలి రాముడు కేవలం ఒకసైనికుడుగ భారతంలో చిత్రింపబడ్డాడు. కాని జానపదుల ఊహా ప్రపంచంలో అతడు గొప్పత్యాగి, మహాపరాక్రమ సంపన్నుడు. జానపద సాహిత్యంలోని ఇలాంటి పాత్రల వైశిష్ట్యాన్ని పండితలోకానికి తెలియబరచ వలసిన అవసరం ఎంతైనాఉంది.

ఉపయుక్త సమాచారం :—

1. తమిళాంధ్ర భారతముల తులనాత్మక పరిశీలనము.

—వి. యన్. రాఘవన్.

ఆంధ్రప్రదేశ్ సాహిత్య అకాడమి, 1982

2. విల్లిపుత్తూరార్ భారతం.

3. నంగమంగళం గ్రామంలో మహాభారత యజ్ఞం. — నవభారతి. 1977

4. S. R. పురంమండలం, నాయుడుపల్లె గ్రామం. గవరమ్మ దగ్గరనుండి సేకరించిన విషయాలు,